

A 5095







39 x 25 سم 206

ماشاء الله لا قوة الا بالله

از تالیفات جامع الکلمات علامه شاذلی حضرت مولانا محمد عبدالحق خیر آبادی



شرح حاشیه میرزا ابراهیم



بابت تمام عاجز اقل نام محمد عبدالرحمن بن حاجی محمد دشن خان تغمدار الله رحمة الغفران

در مطبع نظامی کانیپور مطبوعه







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

از تصانیف علامه کبیر نجفیه زبانه جناب مولانا محمد عبدالحق صاحب خیر آبادی اُسُنی علیہ النعم والایاد

بسم الله الرحمن الرحيم

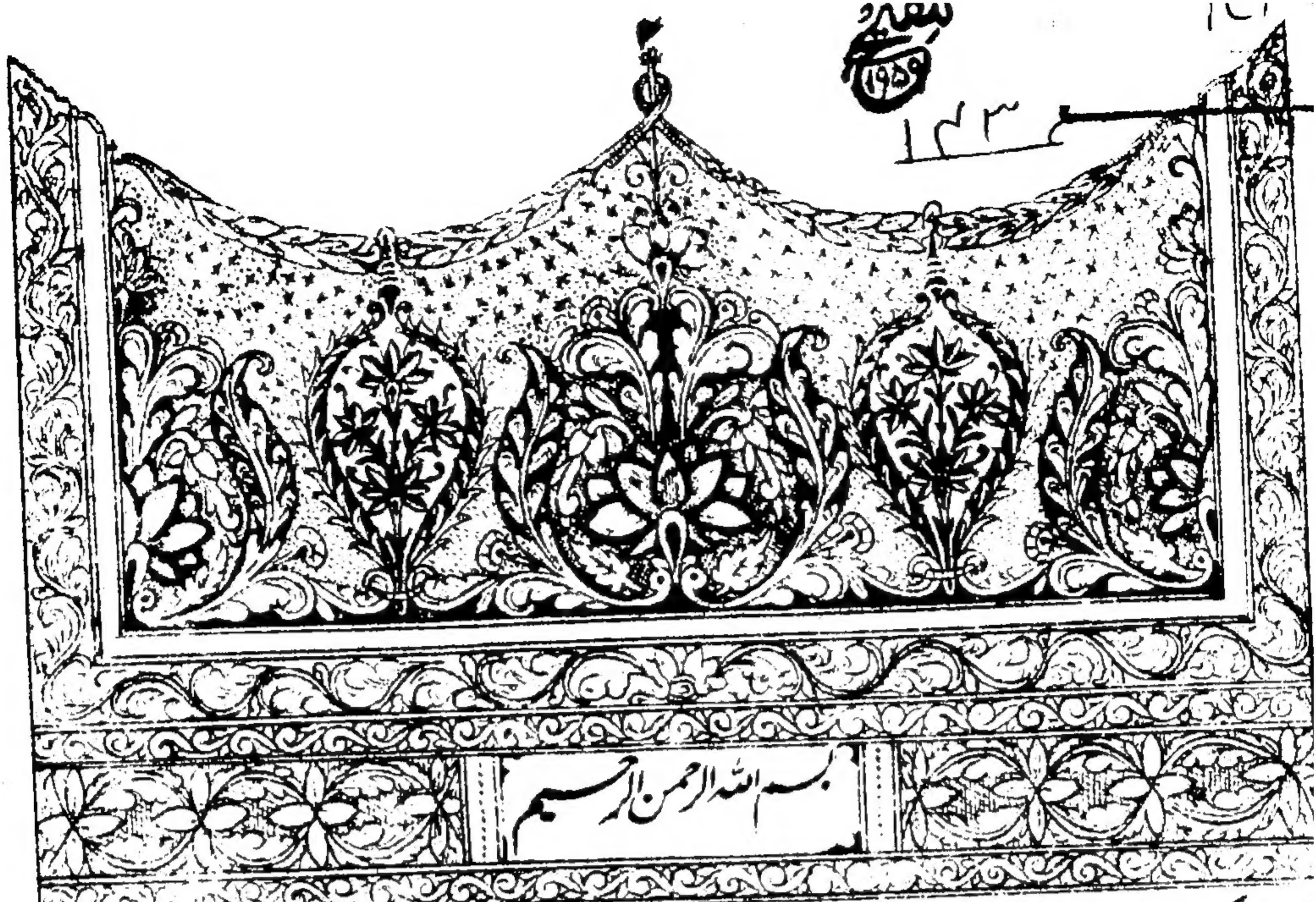
تَحْرِیرُ الْحَکَمِیَّةِ الرَّاهِدَةِ عَلَى  
الْأُمُورِ الْعَامَّةِ مِنْ نَسْرِ الْمَوْتِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باہتمام راجی غفران محمد عبدالحق بن حاجہ محمد رشید خان منقور و تربیت یافتہ خدمت برادر معظم محمد مصطفی خان

مطبعہ ام ۱۲۹۰ قمریہ  
کتابخانہ نظامیہ لاہور





الحمد لله الكريم استار للعنزة الغفار كثر النور على الليل وكثر الليل على النهار جعل الانسان من مواصل كالفخا او خالق الربا  
من مانع من ناسجود العباد في بطون الصحارى وصدور القفار جودوا خلق في الاحصار والاسفار رازق المكنونات في شقوق الصخور  
فقه الصلاة والصلوة والسلام على من هو جبار لا بد الجار قاضي الليانات والاوطار مقدم الصفوف لدى غزوان كفاية تاونينا  
محمد خير الاخيار الذي معجزاته ثلوا في نور آياته اضاءت الاسجاد والاعوار وعلى آله البررة الاطهار ومحبب المهاجرين منهم  
والانصار بالحقاقب الليل والنار وتناوب لفسق والاسفار وبعثوا في القلوب الغفيرة الى الله محمد محمدا الحق العمري النجدي  
عالمه الله بلطفه البادي في العواقب المبادي ان الحاشية الزاهية المعانقة على شرح المواقع الشريفة لا يخفى عظم شأنه و  
برهانه واشتمالها على تحقيقات مضبوطة والنظاير على ترقيقات مضبوطة لكننا قد بلغت في الدقة والمتانة الى حيث يطير  
حل مطالبها الاغنام والعقول تدهش دون ابراز مقاصد ما ترحح افحول فلما رأيت الناس بائمة حوالية الطلاب جاشية يمين  
شرحتها شرعا بشرح به الصدور ونجلي به الحق في آفاق الانفس انجلاد البذور في غيايب الديجور من حقه ان يكتب اولها  
على خردوا حور فو نور على نور والله اسأل ان يصحبه عن الجديسين الذين بهم الحق عاودون واذا قيل لهم اتبعوا الحق قالوا بل نبتغ  
ما الفينا عليه بارنا ولو كان آباءهم لا يعلمون شيئا ولا يمتدون واذا سمعوا ما لم يلفظا عنهم ولم يعترض به اسماهم ولوا  
ميرين قالمين ماسمعنا بهذا في آباءنا الاولين ملك ما اتى الذين من قبلهم من حق الا وهم له منكرون بالتواصوا به بل بهم قوم  
طاعون وبعد ما استتب ما جمعت فيه وارتبط قوامه بجوا فيه خدمت بها على حضرة من تفوح من غيرة الغراء النوار السعادة  
الابدية وتلوح من حسن خلاصة آثار الكرامة السعدية هو الذي رفع علم العلم بعد طمس ورس رسوم الدرس بعد ما ورس صارت بحس وبان  
مشاهد الكفر طمس الاطلاع مع عالم الاسلام منصوبة بعد ما اشرفت على السقوط والاختلال وعلم العالمين بالمنع والاكرام نخص العالمين  
منهم بجزا الاشبال والانعام ناسر الله الملكون على من اسباب ريب المنون في باذل الميادين الذئب على من سلب عنه سلبه في كلب شفت



والاوصاف ممن سببه واصناف ودافع الصوب عن الحق خطوب وحققه كروب اعني بالامير الجواد وهب الصافات الحميا  
مالك دقاب الامم من العباد وموسس اساس الاضاف والاقتصاد ناسخ مرسوم الكفر والاحاد وطويل الباع والنجاد الذي يولد  
بين السار والاساد وعنفه يفرق الارواح عن الاجساد وعطفه يحو غوائل النوى والناد عن اقشاف الوجوه وقسمات الاكباد  
اعني النواب الحاج محمد كلب عليخان جواد لازل فله الكفر منقضا بصولته وحبل البدر منقضا بهيبته وشوكة فان  
وقع ما علمته مع طبع جاهد وقلب خلد موقع القبول فهو غاية الامول باننا شرع في المقصود بعون الملك المعبود قال وحيد زيانة تعده الله بنجر  
قوله بالتحقيق ان انت تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الوجوب والوجود والعرض ومحمولات عليها وجه التبادر انه  
لا يطلق في العرف على المندرج انه حال مختص او مشترك فلا يقال لزيد انه حال الكاتب لانها موضوعات لما المراد بالموضوع  
الموضوع بالطبع وبالمحمول المحمول بالطبع وتصور القضية منها على النظم الطبيعي وان عكست يكون النظم غير طبيعي فالامور العامة  
تكون محمولات بالطبع ولا تكون موضوعات لك فلا يرد ان كل موضوع يصير محمولا في العكس بالعكس تكون الامور العامة  
موضوعات لا محمولات لان النظم الطبيعي يكون بالعكس غير طبيعي والوجود والامكان وغيرهما بحيث عنه هنالك اي محمولات  
بالطبع عارضة لمفاهيم الاقسام وافرادها على استثنائها اليه ولما كان لقائل ان يقول ان الوجود عرض كما تفهم الشيخ  
في التعليقات فهو مندرج تحته فلا يكون من الامور العامة اجاب عنه في الحاشية بقوله وما وقع في تعليقات الشيخ من  
الطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا بالمعنى المشهور المقابل للجوهر اي الموجود في الموضوع اعلم انه قال الشيخ في التعليقات  
وجود الاعراض في نفسها هو وجودها بالمالها سوى العرض الذي هو الوجود فانه لما لم يتج في موجودية الى وجوده لم يصح  
ان يقال جوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه ولا يخفى ان هذا الكلام ينسحب على كون الوجود عرضا لقوله  
سوى العرض الذي هو الوجود ولقوله هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه فقد اطلق على محل الوجود لفظ الموضوع  
والموضوع هو محل العرض والظاهر ان الاستثناء هنا متصل فيكون استثنائي من جنس استثنائي منه فالقول بان مراده بالعرض  
العارض تحريف للكلام اذ يصير الاستثناء منقطعا ويراد بالموضوع مطلق محل الفعل العرض وهذا مما يحجب السليقة السليمة فيقال  
المقصود ان العرض لما كان ناعنا لمحل اي كان وجوده وجودا ناعنا لموضوعه منتسبا اليه بخلاف الوجود واولا وجوده منتسبا  
الى محل له كان الوجود مستثنى عن هذا الحكم فالحكم فالحكم والاعراض تحت العرض والاعراض حكم سائر الاعراض لانا نقول ان اريد بكون العرض  
ناعنا لمحل كونه قائما به قيا ما انما ميا هذا غير جار في جميع الاعراض فلا يلزم من استثناء الوجود عن هذا الحكم خروجه عن الاعراض  
وان اريد بكونه قائما به اعم من ان يكون انضماما او انتزاعا فالوجود ايضا لك فالحق ان الامور العامة وان لم تكن مندرجة  
تحت مقولة لكونها بسائط عقلية الا انها مندرجة تحت العرض اذا العرض غير منحصر في المقولات اشتهت في اعراض انتزاعية  
لكونها قائمة بالموضوعات قيا ما انتزاعيا ثم ان الوجود لكونه عارضا عندهم حال بلاريب واما حال منحصر في العرض بصورة  
كما ان المحل منحصر في المادة والموضوع والوجود اذ ليس بجوهر فليس بصورة فهو عرض غاية الامر انه غير مندرج في حد ذاته



من المقولات لاخير فيه وبما شتهر ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير فني الجزاء صوري عنه كما هو التحقيق فالكثرة مندرجة تحت العرض  
 لان الكم المنفصل مندرج تحت مع ان الكثرة من الامور العامة فليس ينبغي لانه على هذا التقدير وحدات من حيث انها معرضة للسياة الاجتماعية  
 والكثرة وحدات مختلفة كما سنحقق ان شاء الله تعالى يعني ان الكم المنفصل ليس نفس الكثرة لان الكثرة عبارة عن الوحدات الصرفة من دون  
 اعتبار السياة الاجتماعية وضوا لا دخولا فالكثرة ليست موجودة واحدة بل هي موجودات متعددة فلا يندرج تحت شئ من المقولات فلا يكون  
 جوهر او لا عرض او الكم المنفصل عبارة عن الوحدات المعرضة للسياة الوحدانية فالعدد حقيقة واحدة محصلة مندرجة تحت الكم والوحدات  
 بعد عرض السياة مصداق للكم المنفصل وان لم تكن قبل عرضها لك ببل وحدات مختلفة وباختلاف الاعتبارات تختلف الاحكام فلا  
 يدوان الكثرة والعدد فكلان الذات وتنشأ بالاعتبار فلو كان العدد كذلك كانت الكثرة ايضا كذلك اذا الملازمة ممنوعة الا ترى ان المية  
 المطلقة والمجرة متحدتان بالذات متغايرتان بالاعتبار مع ان الاولى موجودة والاخرى ممتنعة فغير فني انه لا يلزم من عدم اندراجها  
 تحت مقولة ان لا تكون عرضا فتأمل فيه وبهذا المعنى باذكري من التباين يرفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المنفصل عند  
 القائلين ببناء على صحة قيام العرض بالعرض والكم المنفصل والكيف فانما يتحقق في الجواهر والعرض على العلم والقدرة وسائر الصفات  
 السبع فانما توجد في الواجب الجوهري وجه الدفع ان الصفات السبع وكذا الكم وكذا الكيف موضوعات للعرض ومندرجة تحته فتخرج بما  
 من التباين واعتراض عليه لا بان حاصل كلام المحشى ان الامر العام يجب ان يكون حالا ومحمولا باطبع فهذا الحل بالانسيبة الى  
 نفس مفاهيم الاقسام الثلاثة او بالنسبة الى افراد الاسبيل الى الثاني لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام  
 عنوانات لها كذلك يصح جعل الامور العامة عنوانات فمن اين يعلم ان الاقسام موضوعات بالطبع والامور العامة ليست كذلك والاول  
 ايضا باطل لان مفهوم العلية غير عارض لمفهوم الواجب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس على شئ وثانيا بان القول بكون الصفات السبع  
 مطلقا مندرجة تحت العرض غير صحيح لان صفات البارى قديمة عند عامة المتكلمين والقديم عندهم لا يكون جوهر او لا عرضا لانها من اقسام  
 الحوادث عندهم كما صرح المحشى فيما بعد حيف قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضية اقل قلت انهم قسموا العرض  
 الى مقولة الكيف وغيره ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية وغيره ثم الكيفية النفسانية الى العلم وغيره ثم عرفوا كلامها ثم اوردوا  
 نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات بخروج الحادثة عن البعض الآخر فالتقسيم والتعريف دليلان على ان المعروف  
 مطلق الصفات يقال انهم تسامحوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسما من الكيف كما انهم تسامحوا في التسمية بل قسم الكيف انما هي  
 الكيفيات النفسانية الحادثة والتعريف ليس له ابل للمطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد فتعريف المطلق والبحث عنه لا يوجب كونه  
 داخل تحت العرض اما عند اهل التحقيق القائلين بكون الصفات عين الذات فلا شك ان مطلق الصفات لا يصح اندراج تحت  
 العرض الا يلزم اندراج الذات تحته العياذ بالله وتحقيق المقام ان العلم مثله مفهوم هو انه مبدأ الانكشاف ومصدق لا يشتر  
 عاقل في ان مصداق علم الواجب مغاير لمصداق علم الجوهري كما ان الوجود مثله مفهوم ومصدق فليس الكلام في مصداق لعدم  
 اشتراكه بل في مفهومه ولا فرق بين مفهوم العلم ومفهوم الوجود فلا وجه لعددهما من الامور العامة ودون الآخر فان قيل ان



مفهوم العلم من حيث العرض دون مفهوم الوجود يقال قد عرفت انه لا فرق بينهما فاستبان ان مصداق مصنفات غير مشتركة فالحال  
 مصداق علم الواجب قدرته وكذا غيره من صفاته غير مصداق تلك الامور في الجواهر فلا سبيل الى كونها امور امارة واما مفهومها  
 فلا شك في اشتراكها كما لا شك في اشتراك الوجود ما يضاهيه فلا ريب في كونها امور امارة وليس من الواجب ان يبحث عن  
 جميع الامور العامة في بابها ويحكي حقيقة ان شاء الله تعالى وربما يجاب عنه المجيب المحقق الدواني في حاشية القدرية على شرح  
 التجر يد بان كونها اي كون الامور المذكورة من الامور العامة مسلم لكنه لا يقتضي ان يبحث عنها بجزء من لا يتعلق بالغرض العلمي عنها على  
 وجه العموم والبحث عنها في فننا انما يجب ان يتعلق بالغرض العلمي عنها على وجه العموم وعلم ان المحقق الدواني بعد اجاب بهذا الجواب قال  
 ولكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عن الصفات اسع على وجه العموم فنظر المحقق اراد ان يدفع هذا النظر فقال وتحقيقه  
 ان وجه العموم له معنيان الاول شمول الشيء للاشياء الثلاثة ووجوده فيها والثاني حيثية نفس الشيء من دون تخصيص بقسم خاص  
 وفي الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الوجود على وجه العموم بالمعنى الاول اي من حيث شمولها لاقسام الوجود وتحقيقها فيها لا على  
 وجه العموم بالمعنى الثاني اي من حيث انفسها من دون تخصيصها بقسم من قسمين اي في الامور العامة انما يبحث عن احوال اقسام الوجود من حيث شمولها ل  
 قسم من اقسام الوجود باقية اجمع قطع النظر عن هذه الحيثية فلا يبحث في الامور العامة فلا بد منها من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها  
 على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني اي الامور التي تعلق الغرض العلمي  
 بالبحث عنها من حيثية انفسها ولم يلاحظ فيها حيثية الشمول بل يبحث عنها اما على وجه اختصاصها بقسم خاص او يبحث عنها  
 انفسها من دون تخصيصها بقسم لا يلاحظه الشمول بل حيثية اخرى كالعلم والكم ونحوها اذ يبحث عن العلم في الاعراض كونه كيفية  
 مخصوصة وعن الكم كونه قسما من الاعراض لا يبحث عنها من اجل يبحث عنها في الامور الخاصة وبهذا اندفع ما قيل ان كمالا في  
 الامر العام من ملاحظة الشمول لك لا بد في الامور الخاصة من ملاحظة الاختصاص بقسم قسم فلا يتصور ان يبحث عن الامور  
 التي يلاحظ فيها العموم بالمعنى الثاني في الامور الخاصة بل يجب ان لا يبحث عنها على وجه العموم اصلا وجه الاندفاع ظاهر نعم  
 يرد عليه انه لا فرق بين الوجود والعلم وغيره في ان يبحث عن الوجود مثلا من جهة الشمول لافراد الوجود وبخلاف العلم وغيره اذ كل ما  
 يجعل عمولا للوجود في السائل يجعل مثله عمولا للصفات في مسائلها كالبديهة والنظرية والاشراك والزيادة في الممكن والعينية في الممكن  
 فالقول بان الوجود مثلا يبحث عنه بحيثية العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني غير موجه وايضا قد تقرر عندهم  
 ان الحيثيات المعبرة في الموضوع تعييدية او تعليلية في نظر الباحث لا فرق بين الوجود والعلم وغيره فانه لا تعييدية لا تعليلية  
 في نفس الامر وجميع التعييد والتعليل في نظر الباحث في الجميع فلا معنى للقول بان الوجود وغيره من الامور العامة يبحث عنه بحيثية  
 العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني ولو اکتفى في الجواب على التزام كون الامور المذكورة من الامور العامة  
 والقول بان لا يجب ان يورد كل مسألة فن في ذلك الفن بل غاية الامر صحة ايرادها فيه وتقرير بعض سائل الفن في فن البعض  
 المناسبات لا يخرج عن هذه المكلفات كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني كالمعاني



والمفهومية ونظائرها لا يبحث عنها أصلاً إلا في الأمور الخاصة حلاً في الأمور العامة أعلم أن المحقق الدواني بعد ما بين أن تجزئ العزم  
 السبع من الأمور العامة لا يوجب البحث عنها قال في يديه أن العلوم والمخبر عنه ونظائرها داخلية في تفسير الأمور العامة مع أنه لا يبحث  
 عنها ونظائرها أن قياس العلوم والمخبر عنه على الكم والصفات السبع قياس مع الفارق إذ المعلوماتية والمفهومية ونظائرها  
 لبعضها عوارض وبعضها عوارض لكنها بنية البشوت لموضوعات ولم يتعلق الغرض العلمي بها أصلاً بخلاف مباحث الصفات فإنها  
 كثيرة جداً وعمومية عدم يتعلق الغرض العلمي بالانحلال من سببها وما قال بعض الأعاظم من التعريف يصدق على الأمور العامة الغير المبسوطة  
 في هذا الفن مع أن الصدق يوجب الدخول عدم البحث عدمه فحال العلوم والمخبر عنه مثل حال الكم والصفات السبع فكما لا يصح التاميد  
 بالصفات لك لا يصح بالعلوم ونظائرها فلا يخفى على المتأمل سخافته وأعلم أنه قال المحقق الدواني أن الأمور العامة هي المشتقات  
 فالمراد بالكم والكيف المتكلم ولا يبحث عنها في باب الأعراف وفيه أن للبادي أيضاً أحوالاً نظرية ولا بد من البحث عنها في فن  
 من فنون الحكمة ولا يصلح فن آخر للبحث عنها سوى فن الأمور العامة على أن المشتقات قد لا تصلح للبحث كما في قولنا الوجود زائد  
 معنى لقولك الموجود زائد وارجاعه إلى القول القائل الموجود ذو وجوداً متكلف باروداً أعلم أنه لجعل هذا التعريف لفظياً سهلاً للام  
 فإن التعريف اللفظي يجوز بالأعم ويكون المقصود من تعريف الأمور العامة امتيازها عن الأمور الخاصة التي اعتبر فيها الخصوص  
 بقسم قسم لأنها المتقابلة لها الاستيلاء عن جميع ما عداها وأورد عليه أن تعريف الموضوع إنما هو لامتيازها عما عداها وظاهر أن الامتياز  
 لا يحصل بالأعم وغاية تفصي ما إذا بعض الأكابر أنه كان اسم الأمور العامة موضوعاً في عرف الفلاسفة لحوال الجسم الشاملة  
 لتسمية من الفلك المصغر فإذا أطلق هذا الاسم شئت المراد ففسره تفسيراً لفظياً بما لا يختص بواحد من أقسام الموجود يحصل الامتياز  
 عن الأمور العامة المبسوطة عنها في الطبيعيات قال في الحاشية يجوز والتعريف اللفظي بالأعم ولم يجوزوه بالاختصاص لعل وجهه أن  
 الاختصاص بالأعم فهو شامل دون العكس فمكن أن يلتفت بالأعم إلى الاختصاص دون العكس انتهى وأورد عليه أن في التعريفات عند  
 تصور واحد متعلقاً بالمعروف بالذات وبالمعروف بالفتح بالعرض وهذا يقتضي إلا أن يكون بينهما علاقة وحل بحيث  
 يكون صورة أحدهما صورة الآخر بالذات أو بالعرض ولا يقتضي للاحاطة والشمول وهذه العلاقة متحققة بين الأعم والاختصاص من  
 الطرفين فيصح أن يكون كل منهما معاً فالآخر قائل الاختصاص أخص من الأعم يقال الخفا غير مانع في اللفظي فإن حصول الأخص قد  
 يعيد حصول الأجل لكون اللفظ الموضوع بازاء أظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازاء الأجل لما رخص الاشتراك وغيره قوله فإن كل موجوداته  
 هذا ما قال الشارح أن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما على سبيل التبرع والاحسان فإن الأمور العامة لا يجب أن يتحقق  
 في جميع أفراد الثلاثة أو الاثنين بل يكفي تحققه في واحد منها فالوحدة متحققة فيما له وحدة وإن لم تكن متحققة فيما له كثرة فإن قلت  
 أن الشارح إنما دعى شمول الوحدة لكل موجود وما يظهر من كلام المحشى عدم شمول للأفراد المعهودة فلم يثبت التبرع قلت مقصود  
 المحشى أن الأمور العامة لا يجب شمولها للأفراد الموجودة للثلاثة أو الاثنين بل يكفي شمول البعض منه بانه للأفراد كلها  
 سواسية في الفردية فلو وجب شمول للأفراد الموجودة لوجب شمول للأفراد المعهودة أيضاً مع أنه ليس كذلك والله أعلم



بنفهم الجليله حتى يجمع افراد الثلاثة والاشئين هو ان كانت موجوده او معدومه تخرج الامكان في نظائره من الامور العامة اذا من  
 كل الاوجوه من متغ قال في الحاشية بيان ذلك ان كلامنا الواجب الجوهري والعرض بعض افراد متغ كتركيب البارئ للواجب الجوهري  
 الذي وجوده في موضوع الجوهري والعرض الذي وجوده لا في موضوع العرض بل في كل كلى فرض خلوه عما يلزم مهيته او رويته او لانه  
 لو اعتبرنا الافراد المتغة افراد الزم ان لا يكون بين الكليين تباين اصلا وثانيا بان فرد الكلى لا يصدق عليه الكلى في نفس الامر بفعل او  
 بالامكان من البين ان تركيب البارئ لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهري على الجوهري الموجود في موضوع ولا العرض على  
 العرض الموجود في موضوع وكذا لا يصدق الكلى على ما يخلو عن لازم المهيته فالامور المذكورة ليست افراد الواحد من الثلاثة فعدم صدق  
 الامكان عليها غير مضر من يدعي شمول الامور العامة بجميع افراد الثلاثة والاشئين انما يدعي شمولها لما هو فرد لها في نفس الامر وثالثا بان  
 لو كانت الافراد المتغة للثلاثة والاشئين افرادها فالامكان ايضا كلى له افراد متغة ويجوز ان يكون الافراد المتغة للثلاثة والاشئين  
 افراد متغة للموجود والامكان ايضا فوجب لشمول الجميع واستدل المحقق لدواني على ذلك في عدم وجوب شمول الامور العامة  
 بجميع افراد الموجود بانهم جعلوا العلية مما يشترك فيها الثلاثة وعدم شمولها بجميع افراد الجوهري والعرض بين الامور وجدت في جميع  
 افرادها لان كل واحد من الافراد على معلول تلك العلولات كحاصل من كل واحد من الافراد لا يخلو اما ان يكون جوهري او عرضيا فيقال الكلام  
 اليه يلزم منه عدم تناهي الافراد وهو بطل عند المتكلمين واما على اى الفلاسفة فليس باطل اذ لا يلزم التسام في المجتمعات لان الكلام في  
 مطلق العلية لا في العلية الموجبة ويجوز تحقق افراد غير متناهية على سبيل التقارب وانت تعلم ان المتكلمين قالوا بعدم التناهي بمعنى  
 لا تقف عند حد واحد بل يمكن شمول العلية بجميع افراد الجوهري والعرض انتهى وفيه مجموع كل اثنين في ثلاثة وجود وجود حجة اجزاء وكل  
 واحد من الالحاد بزعمه للمجموع فحقه شمول العلية لكل اما المجموع فلما كان مهيته اعتبارية ووحدة بعض الاعتبار لم يدخل تحت الجوهري  
 والعرض فانهما من سائر الموجود والواحد فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة لشيء وفيه ان مجموع افراد الكلى يصدق عليه الكلى كما تقرر عند عدم  
 في مجموع افراد الجوهري والعرض فليس يلزم ان يكون هو ايضا علة لشيء واللام شمول العلية للجميع باجملة ان اعتبرنا الوحدة  
 الاعتبارية في مجموع الافراد ايضا فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة لشيء وان لم يعتبر مجموع الافراد افراد وليس علم سومي احكام الافراد فكيف  
 يكون المجموع معلولا لكل واحد من الالحاد بزعمه للمجموع وايضا يجوز ان يكون فرد من الجوهري والعرض علة لفرد والفرد معلول علة لليلة  
 من جهة اخرى فتكون الافراد متناهية واجواب ان هذه العلية والمعلولية ترجع حقيقة الى الحثيات واما انفس الافراد لمعلول  
 فلا يمكن ان تكون علة لنفس الفرد العلة فلا بد له من معلول اما صفة قائمة بالعلة او غير ما في خبر الكلام اليه ولا يلزم لانهما الافراد  
 وتخصيص الافراد بالموجوده تكلف قد عرفت ان من يدعي شمول الامور العامة بجميع افراد الاثنين والثلاثة انما يدعي شمولها لما هو  
 فرد لها في نفس الامر وهو ليس بتخصيص الافراد بالموجوده حتى يلزم التكلف على ان تخصيص الافراد بالموجوده ضروري لان العلم لم يعرف  
 الامور العامة بالانقيص بل الواحد من الواجب الجوهري والعرض بل قال بالانقيص بواحد من اقسام الموجود التي هي الواجب الجوهري  
 والعرض فلا شك ان الجوهري المعدوم والعرض المعدوم ليسا من اقسام الموجود قال في الحاشية وايضا ان يقول في الاستدلال



على عدم وجوب شمول الامور العامة لكل فرد من الاثنين او الثلاثة ان المقرين كان على اى المكملين يلزم على ذلك التقدير ان  
يكون الوجود من الامور العامة للشمولية للاقسام الثلاثة لان الحكم مطلقا ولا اعراضا لنسبته كلها سوى اللان عند لم ليست بموجودة فيه  
ان الحكم منفصل للاعراض النسبية سوى اللان ليست اعراضا عندهم لانهم لا يعدون الامور لانتزاعية من الاعراض الحكم المنفصل عنهم  
من احتمالات فليس هو فردا لعارض ان كان على اى الحكم يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجى منها لان الحكم  
المنفصل للاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة في الخارج كما صرحوا به يمكن ان يقال الوجود بنفسه غير معدود من الامور العامة بل معدود  
منها الوجود الاعم من الوجود بنفسه وبمنشئه ووقوع البحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا منه وانما ان الوجود بنفسه الوجود الاعم كلاهما  
من الامور العامة نعم الوجود بمنشئه انما يجب عنه لكونه نوعا منه وتخصيص المحجر والعرض بالموجودين مما لا يلتفت اليه وباجمله القول بالبحث  
في الامر العام تحققة في كل فرد من الثلاثة او الاثنين تجل خال عن تحصيل انتهى العلم ان المحقق الدواني قد استدل على عدم وجوب شمول  
لجميع الكثرة والعلة المادية والصورية فان الكثرة لا تصدق على الجواهر المحجر والواحد والعلة المادية وكذا الصورية غير شاملة لجميع الجواهر للاعراض  
فان قلت الكثرة كثره بالشيء وكثرة بالمحمول والثانية توجد في الجواهر المفارقة ايضا وان العلتين ليستا متساويتين لبحث عنهما في بابها انما يكونان  
من النوع العلة قلت الكثرة بالمحمول صفة للمحمول حقيقة فهو كثره بالعرض والكلام في الكثرة بالذات ولو كان الكلام في مطلق الكثرة فلا وجه  
لتخصيص الكثرة بالجواهر والعرض فان مطلق الكثرة مما يصدق على الواجب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحمولة ولو جاز البحث عن الانواع  
لزم اختلاط مسائل الابواب ونفوت الغرض من التبريد ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الحيوان للانسان في فصل النبات لجاز ايراد  
التجربيات في فن الكليات من الطب فيلزم الاختلاط وهذا خلاصة ما قال المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد والحق ما افاد  
بعض الكا برتس انه انما يلزم الاختلاط ونفوت الغرض من التبريد لوجوب البحث عن الانواع التي لا يوجد فيها اجتهاد الحق بوب لا بلها كما في  
فصل النبات فانه انما عقدا لبيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض البحث فيه عن الانسان ثبت الاحوال العارضة  
من جهة اللاذركات لزم الاختلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما عقدا لاثبات الاحوال العارضة من حيث الكلية  
فلو جاز البحث عن التجربيات لزم الاختلاط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التبريد كما في هذا الباب فانه قد بحث عن الجواهر  
ولا اعراض الواجب في الجواهر وقبى البحث عن الامور الخارجة عنها فثبت لذلك فن الامور العامة وبحث عن النواعها هناك فلا يلزم  
الاختلاط وقد استدل على عدم وجوب اشمول جميع افراد الثلاثة او الاثنين بان الكلية والتجريدية قد عدهما من الامور العامة مع انها  
لا تشملان جميع الجواهر ولا اعراض قد استقوب بعض الكا برتس وقال انه خال عن الشعب وانت تعلم انه ان كانت الكلية والتجريدية  
صفتين للمعلوم فكل جوهر وعرض ان حصل في العقل كان كليا وان حصل في الحاسة يكون حسيا  
وهن كانتا صفتين للمعلوم فكل جوهر وعرض اعتبارا ان اعتبارا طبيعيتهم من حيث هي هي واعتبارا  
طبيعيتهم من حيث الاكتشاف بالعوارض فهو بالاعتبار الاول كلي وبالاعتبار الثاني حسى  
ولا يلزمهم في شمول جميع الافراد شمول جميع الاعتبارات فخال قوله عند القائل بنم وذلك لان مطلق المية على الامر العقول



مع قطع النظر عن الوجود والتشخص على اليقين بعد الالهام اطلاقا قال اباوان كان قد يطلق المية على ما يشئ هو هو وهذا المعنى يتحقق على  
 بقدر عينية الوجود فيكون للوجوب مية بهذا المعنى لان الوجود هو الذي به الواجب هو هو ولا يخفى ان اعتبار الالهام وعدم اعتبار  
 الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود يمكن على تقدير غيرهما فلا يرد على الشارح ان المية عبارة عما يشئ هو هو ولا يجب  
 ان هذا المعنى يتحقق في الوجوب كونه التشخص يطلق على ما به الاعتبار وهذا المعنى لا ينافي عينية التشخص فقول الشارح عند القائل لفظا طائل  
 قوله فعلى هذا ان كان المراد بالعدم المطلق اى سلب الوجود لمطلق يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منها  
 أصلا ولا امتناع ضرورة ضرورة مطلقة او ناشئة عن الغير فمالياس من الامور العامة لانها من احوال الموجودات فان قلت ما يستلزم من  
 يدل على ان الام العام يكون من احوال المعدوم حيث قال ما من كلى الا وبعض افراده متنع وتخصيص الافراد بالوجود تكلت هذا  
 الكلام يدل على ان الام العام من احوال الموجودات قلت غرضه هنا انه لا بد للام العام ان يكون من احوال الموجودات وان كان مختصا  
 اولاد لا ينافيه ما يستلزم فاصلا انه لو وجب اشمول لجميع الافراد لوجب اشمول للافراد المعدومة فيه ولا يلزم منه كفاية اشمول للافراد  
 المعدومة فقط وفيه يصح بان الامور العامة عوارض اية الوجود والا ان جعل الاحوال الممكنة لثبوت الوجود من الامور العامة كما ان  
 الاحوال الثابتة له بالفعل منها فيكون العدم اطلاقا لا امتناع من الامور العامة او اشمولها للجوهر والعرض وان لم يكن بالفعل لكن ثبوتها  
 ممكن لكونها قابلية للعدم ويرد عليه وادانها ما افاد بعض الكا برت ان العدم المطلق افع لجميع انحاء الوجودات فمصادقه لاشئ  
 محض لان هناك شئ اصدق عليه انه معدوم مطلق فالعدم المطلق لا يمكن ثبوت شئ اصلا نعم يمكن ان يسلب الوجود بجميع انحاء عن  
 الممكنات طرأوا وكانت او عراضا ويعبر عن هذا السلب بصورة عبارة ايجاب المعنى هذا السلب ومن البين ان الامور العامة من  
 الاحوال لا من جنس السلب البسيطة ولا من جنس معدوماتها وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن يمكن ان يقال انه اذا فرض سلب  
 البسيطة ثابتا سواء كان بالفعل او بالامكان كان السلب محمولا والسلب المعدولي عال ثبوت المحمل بالامكان يستلزم ثبوت المحل بالامكان وان كان  
 المحل معدوما مطلقا بالفعل وغالبا عن جميع انحاء الوجودات وهذا القدر كاف في كونه من الامور العامة ولا يلزم ثبوت السلب بالفعل وقد  
 يقال لا وجه لجعل البحث عنما استلزاما وان لم يكونا من الامور العامة فانما قسمان من مطلق العدم والامتناع وهما من ماع كونهما موضوعين  
 في بابا يكون البحث عن النوع الموضوع فيه وادور عليه نفس الكا برت بانه ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس لك  
 ان اريدانه نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود فيقتضيه فسلم لكن كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تالاف  
 عنه بانه نوع من العدم الذي هو محم من ان يكون نوعا لجميع انحاء الوجود او بعضها وهذا العدم من الامور العامة او اشمولها  
 لشمول المطلق وهذا العدم من الثوابت او ثبوت فرد وكفى لثبوت المطلق فتقوله ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس لك  
 ليس على ما ينبغي ولا يلزم من كون شئ نوعا للام الذي له ثبوت بحسب بعض النوع ان يكون ثابتا بدت تعلم ان كون مطلق العدم من  
 الثوابت بمعنى كون بعض افراده ثابتا لا يستلزم كونه ثابتا او حكم الفرد الثابت له من حيث خصوصية الفردية لا يستلزم ثبوت المطلق  
 بالعرض بالمتنع فلا يكون العدم المطلق الذي هو افع لجميع انحاء الوجود فردا لعدم الثابت حقيقة ولا يلزم كون احد القسمين قسما للتقسيم الآخر

على ان  
 حسن  
 على السبب  
 بل هو كسب

فيصح ان يقال الانسان فرد الحيوان الصالح باعتبار ان كون فرد من الحيوان صالحا لا يمكن ان يكون مطلقا الحيوان صالحا والا الانسان فرد  
 من مطلق الحيوان وقوله فلا يلزم من كون اشئ تاما مسلما لكن اللازم من ان لا يكون العدم مطلقا نوعا من العدم الثابت لا ان يكون  
 نوعا منه كما توهمه المحجب والصواب ان يقال المراد بمطلق العدم ما هو اعم من العدم المطلق والعدم في ظرف اذا اخذ هذا العدم عدوليا  
 يكون من الامور العامة لان مطلق العدم جم لا ينافي ثبوت الحمل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه ولا ريب ان العدم  
 المطلق نوع منه فتأمل وان كان المراد بالعدم مطلق العدم اى سلب مطلق الوجود وسلبا عدوليا وهو اعم من سلب الوجود  
 المطلق وسلب الوجود في ظرف مخصوص وان كان موجودا في ظرف آخر وبالاعتناع ضرورة ضرورة مطلقة او ناشئة عن الغير  
 فمما من الامور العامة وانما حصل ان مطلق العدم الاعم من العدم المطلق والعدم في ظرف ضرورة اذا اخذ على طريق السلب العدم  
 فمما من الامور العامة لان مطلق العدم على هذا التقدير لا ينافي ثبوت الحمل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه الا ان يقال المتبادر مما لا يخفى  
 بقسم ان نجح القسم لا يتجاوز مطلق العدم وان كان بعض افراده موجودا في ظرف آخر لكن يجوز ان يكون بعض افراده معدوما  
 لكن يخرج لامكان لان بعض افراده وان كان موجودا لكنه يجوز ان يكون بعض افراده معدوما مطلقا الا ان ثبت ان  
 ممكن وجوده في الازمان العالية فلم يكن فردا من الامكان معدوما مطلقا فلو كانت الامور العامة مختصة بالموجود لم يلزم خروج الامكان  
 من الامور العامة لكن مطلق العدم يخرج عنها ولعلك قد علمت باذكري ان ارتفاع ما قال بعض الاكابر ان حاصل مطلق العدم  
 ارتفاع نحو ما من الوجود بان يرتفع الذات عن صفاتها الواقعة بحسب النظر للذمى اخذ الوجود بحسبه هذا العدم مما يمكن ثبوته للموجود  
 في ظرف آخر غير ظرف العدم فاذا اخذ هذا السلب الارتفاع ثابتا له فهو من احوال الموجود ولكنه ليس بهذا الاعتبار فقيضا للوجود المطلق  
 ولا ننحو المرفوع به لانه مثله ثبوتى يجوز ارتفاعها عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب لم يعتبر ثبوته لشيء بل على انه سلب  
 بسيط فليس من احوال الموجود فلا يدخل في الامور العامة لانها من احوال الثابتة وبناء على هذا ورد على قوله المتبادر مما لا يخفى  
 بقسم آه ان العدم ان اخذ ثابتا فهو مختص بالمقسم اذ ما هو معدوم مطلق في ظرف لا يمكن ان يثبت له شيء في ذلك ظرف اصلا  
 وان لم يؤخذ ثابتا فليس من احوال غير داخل في الامور العامة وجه الاندفاع ظاهر مما قررنا نعم يبقى انه على تقدير الاختصاص  
 بالموجود لا يمكن ان يحيل المعدوم المطلق والذمى من احوال الممكنة لثبوت الموجود من الامور العامة اذ لا بد من اختصاص الامر العام  
 بالموجود من ثبوته له بالفعل ثم يمكن ان يقال في اثبات كون العدم والاعتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض  
 ان المهيمنة سوار كانت جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات ليست الا هي ويجب سلب الوجود عنها من حيث هي لان الوجود  
 لما كان زائدا على المهيمنة الامكانية عارضا لها فهو مسلوب عن مرتبة المهيمنة كسائر العوارض ففي تلك المرتبة يصدق سلب الوجود  
 عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم والاعتناع فيكون العدم والاعتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض  
 او رد عليه بان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض فلا يكون من الامور العامة لانها يجب ان تكون من العوارض واجاب  
 عنه بعض الاكابر بان الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المهيمنة لك مسلوب عن مرتبة العارض لا معنى لكون الوجود والذمى



من العوارض متحقق في مرتبة العارض السالبة الحاكية عن مرتبة العارض الموجبة المعتبرة الحاكية عنهما تساويا عند وجود الموضوع فيكون ثبوتها  
 السلب في مرتبة العارض بل بحسب مفهوم العوارض انتم تعلم ان الوجود في المرتبة عبارة عن ذاتية الوجود للمية العينية لما سلب الوجود  
 مرتبة للمية عن سلب ذاتية الوجود او سلب عينية وليس مقتضا الوجود فكيف يكون من الامور العامة وليس معناه انتفاء الذات من مقتضى الوجود  
 بل هو من قبيل الصفة بحال المتعلق وهذا هو مراد من قال ان الكلام مبنيا في عدم العارض لا في العدم في المرتبة فاشبات كون هذا النحو من  
 من الامور العامة مخرج عن البحث ولا يرد عليه قال بعض الحكماء ان الظاهر ان الكلام في العدم مطلقا قاطعا لا يتصل وفيه نظر لان  
 الكلام في عدم الشيء في نفسه لا في العدم الربطى وسلب الوجود عن المية عدم الربطى بمعنى النسبة الغير المستقلة فلا يصح ان يكون من الامور  
 العامة والجواب ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محلي عن السالبة البسيطة كما ان الوجود المقابل له في قوة الموجبة  
 المحصلة بمعنى انه محلي عنه لما قد كلف العدم اي عدم الشيء في نفسه عدم الربطى في العنوان الحكاية دون المحلي عنه والمعنون وهو المقصود مبنيا  
 فقه بلا يخفى على المتدبر ان العدم بمعنى سلب الوجود عن مرتبة للمية وان كان عدما الربطى لكن هذا العدم الربطى ليس حكاية عن عدم  
 في نفسه بل هو حكاية عن سلب العينية او الذاتية فحصل الايراد ان الكلام في عدم الشيء في نفسه الذي هو مقتضى الوجود وهذا العدم  
 اي سلب عينية او سلب ذاتية ليس مقتضاه اصلا فكيف يكون من الامور العامة وبهذا ظهر ان جواب المحشى في غاية السخافة لان  
 هذا العدم ليس حكاية عن عدم الشيء في نفسه قال في الحاشية المطابق المحلى عنه في العمليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه في  
 العمليات المركبة وجود الشيء لغيره وهو وجود مستقل لكنه محقق اعتبار غير مستقل هو انه في الغير لكون ذلك الشيء من المتعلق الناعية فهو  
 وجود مستقل لكنه اعتبار غير مستقل هو انه في الغير فمصاديق العمليات المركبة الموجبة الموضوع القائم به صفة وهي حقيقة ناعية ولما جرت  
 في نفسها منسوب الى موضوعها لا اقتضاء الناعية ذلك وهذا الوجود قد يوصف بموضوعه فيقال له العر وض كما يقال البياض عارض  
 للجسم وموجود له وقد يوصف بتعلق موضوعه فيقال له الاضاف كما يقال اكبر متصف بالبياض اما مصاديق العمليات البسيطة فهي  
 نفس وجود موضوعاتها واذ ليس الوجود وجودا كما نص عليه الشيخ فلا يصح ان يقال للوجود وجود منسوب الى موضوعه بل هو نفس وجود  
 موضوعه وسلبه عنه وهو عدم في نفسه ولكن عن محل وهذا هو العدم المحلى عنه في سوابب العمليات المركبة اعلم ان ما ذكره المحشى من  
 كون المحلى عنه في ايجابات العمليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وفي سواببها عدمه في نفسه وفي ايجابات العمليات المركبة  
 وجود شيء لغيره وفي سواببها سلبه عنه وان كان مسلما لكن القضية الحاكية عن مرتبة الذات المحلى عنه والمطابق فيها ليس الا عينية  
 الموضوع او ذاتية في الموجبة وسلب العينية او الذاتية في السالبة ومثل هذه القضية لا يمكن ان تكون بليته بسيطة لانها قضية  
 حاكية عن تقرر الموضوع في نفسه وعدمه لكه فكذا الكلام مما لا علاقة له عما نحن فيه فتأمل ولا تنزل فزيد معدوم فزيد ليس بوجود  
 متغاير ان بحسب الحكاية متحدان بحسب المحلى عنه وبهذا ظهر ان لا يخفى ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبة وفي كون زيد  
 موجودا شتملة على الوجود الربطى بمعنى النسبة الايجابية الحاكية وان كان المحلى عنه فيهما وجود الشيء في نفسه وعدمه لكه  
 اعلم ان قال العلامة القمي باذا حكم على امر بالاستقاء لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب



يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الإيجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبت الموضوع  
 بلا شبهة ثم قال ان لعدم افعال محمولا لا حاجة الى ربط الموضوع بخلاف اذا حمل مفهولا آخر سواء واذا كان لعدم محمولا من غير الربطة يكون  
 المعنى سلب الموضوع عن نفسه فتكون النسبة سلبية وتلحق المحقق الدواني قوله الاول بان من السبب ان اذا اعتبرت سالبة لا يكون المحمول لعدم  
 اذ ليس معناها سلب لعدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في عدم الخارجى محمولا في عدم الذهني بل في عدم المطلق ايضا اذ قيدت به  
 صاها او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التمثل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة تمام الامر انما تكون كافية  
 وقوله الثاني بان وجود الربطة ضرورى في كل قضية على ان العطرة شاهدة بالمنارة بين سلب الشئ عن نفسه وانتفاء في نفسه  
 ويصح تحليل الاول والثاني بان يقال هو سلب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس لعدم  
 بل نفس الموضوع والعدم الربطة فيصير المال ان عدم ليس محمولا البته فلا يتم التقريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون عدم محمولا  
 مع انه خلاف البداية فانما علم بداهته ان امي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فالمعقل ان يحكم بينها بالسلب ايجاب وعدم من المفهومات فاذا  
 قيس المفهوم آخر خارج الحكم سلبية عنه او ايجابه ووجب المصدر الشيرازي للعامة المحقق الاول الى ان الالية البسيطة غير مشتملة على الوجود لعدم  
 الربطيين بمعنى النسبة التامة انجزية يستدل عليه بان العجم لا يذكرون الربطة في الالية البسيطة فيقولون زيد يستذكرون في  
 المكتبة ويقولون زيد نولسند هت واور وعليه المحقق الدواني بانه لا يشك من له وجدان سليم في ان امي مفهوم اذا نسب الى غيره  
 بالايجاب او السلب فلا بد منها من الربطة فلا بد من تصور النسبة الحكيمة واذا كان قوعها اولاد قوعها ومن ادرك ان النسبة واقعة  
 ليست بواقعة على وجه الاذعان على اختلاف رأى القدماء والمتأخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم ما يشهد العقل  
 ولذا صح الشيخ وغيره من القدماء بتبليغ اجزاء القضية الطرفين النسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون تبرعوا بانار على اعتبارهم  
 النسبة بين بين وقل الى اذا تصور زيد او مفهوم الوجود فكيف نهران المقصوران في حصول المقصدين من غير ملاحظة النسبة بينهما  
 وتلبيذ بقول العجم غير صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفاء على انهم يقولون زيد موجود دست وزيد موجودت وفي اللغة العرفية  
 وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره وهذا مع ان الحقائق لا تقتصر من على طلاقات العرفية ومن اثنان  
 هذا في بطون الادراك فقد مضى ان يكون ضحوة لناظرين وعجوبة في الغابرين والمشي قد حاكم بين الخلافين ومحصل محالته  
 في الخلاف الاول ان القضية التي محمولا المعدوم موجبة بحسب المحكاية سالبة بحسب المحكى عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب المحكاية  
 والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكى عنه فزيد معدوم وزيد ليس بوجود متغايران بحسب المحكاية متحدان بحسب المحكى عنه فلا ينبغي  
 من يقع الخلاف في كون قولنا زيد معدوم موجبة او سالبة وبه المحالمة معجوبة جدا وذلك لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع  
 يكون متصفا بالمحمول لذا يستدعى صدقها وجود موضوعها والسالبة حاكية عن سلب محض لذا لا يستدعى صدقها وجود موضوعها  
 فزيد معدوم ان كانت موجبة بحسب المحكاية كان المحكى عنه لها ذات زيد بحيث تكون متصفة بالمحمول اعني المعدومية فان كان لها  
 وجود بحيث يصح انتزاع عدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون لعدم المحمول مقيد بقيد صاها



غير مناف للمفهوم الوجود والكدب وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على وجود زيد وما قولنا  
 زيد ليس موجودا سالبة قطعاً فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع لانها حكاية عن سلب محض بخلاف قولنا زيد معدوم على تقدير كونها  
 موجبة فالقول بانها مستحالة بحسب المحكي عنه مع الحكم بتبايرها ايجاباً وسلباً في غاية السخافة ومحصل المحاكاة الثانية ان العملية البسيطة  
 كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود والباطل العملية البسيطة السالبة كقولنا زيد ليس موجود مشتملة على العدم والباطل بمعنى النسبة الثانية انجزية  
 الايجابية او السلبية في مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليهما في مرتبة المحكي عنه بل المحكي عنه في العملية البسيطة وجود الشيء في نفسه او عدمه  
 فمرجح ان اشتغال العملية البسيطة على الوجود والباطل والعدم والباطل ان اراد مرتبة الحكاية فتقوله صحيح وان اراد مرتبة المحكي عنه فتقوله  
 باطل ومن قال بعدم اشتغالها على الوجود والعدم الرابطين فتقوله بالعكس فاعلم ثم القدم مطلقاً واما ان كان اوزانيا ليس من الامور  
 العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق القائلين بمعينية الصفات للواجب تعالى وبحدوث العالم اعلم ان القدم الذاتى  
 مختص بالواجب تعالى لانه مساوق للوجوب الذاتى فانه عبارة عن عدم السبقية بالغير واما القدم الزمانى فان فسر بالكون  
 زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي فلا يتصف بشئ مما لا يقع في الزمان والتغير عند الحكماء واما عند المتكلمين فلان مضايقة  
 في الصفات الاشياء المترتبة عن الوقوع في انق الزمان بالقدم الزمانى حتى انهم لم يتحاشوا عن اطلاق القدم الزمانى على الواجب تعالى  
 فالواجب ثم عندهم قد يميز ما في هذا المعنى من ان فسر بكون الشئ غير سبق بالعدم في الواقع فمن قال بحدوث العالم كالحشوى اضربه فعنده  
 القدم الزمانى بهذا المعنى مختص بالواجب تعالى ومن قال بقدمه فهذا المعنى عنده غير مختص بالواجب سبحانه بل المبادى العالية والسيولات  
 والاعراض الفلكية ونفوسها ايضا قديمة زانية ولما كان لقائل ان يقول انه كيف يختص القدم مطلقاً بالواجب سبحانه عند جمهور المتكلمين  
 صفات البارئ تعالى عندهم رائدة ممكنة فتكون اعراضا اجاب عنه بقوله ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها  
 من يقول بكون الصفات زائدة وهم عامة المتكلمين لا يقول بكونها اعراضا او العرض عنده قسم للحادث فتأمل قوله وقد يقال  
 فيه ان المراد بقوله مع ما يقابل متنا ولا تناول مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله وتعلق بكل من يميز المتقابلين غرض على الامر  
 الخاص مع مقابل واحد لا يشمل جميع المفهومات فلا يدان ان يد بالتقابل المتقابل المصطلح في الاربعة فيخرج الوجوب الامكان  
 اذ لا تقابل بينها بقسم من الاقسام الاربعة وان اريد بطلق المبانيته يدخل الامور الخاصة في الامور العامة لان بينها مطلق التباين  
 وتعلق بكل منها غرض على كونها من مقاصد الفطن لكن بقي الاشكال بالوجوب والامكان لا امتناع كما قال مع ان كلامنا لا يمكن  
 والوجوب والامتناع مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات يعني ان الامكان مع الوجوب لا يتناول الامتناع ومع الامتناع  
 لا يتناول الوجوب ولهذا قال في الحاشية وان اعتبر كل اثنين مقابل واحد اما باقتضى مفهوم المرد بينهما واما باقتضى معنى واحد شامل لهما  
 فليس الغرض العلمى متعلقا به انتهى واما في الجواب ان يقال مفهوم الامتناع ممكن موجود في الذهن بمصادقه باطل محض فان يد بشئ  
 بجميع المفهومات لا يشمل المصاديق المفهومات ايضا فظاهر انه لا مصادق بجميع المفهومات حتى يكون شاملا لهما وان اريد بشئ للمفومات  
 انفسها فمفوماتها موجودات وكل مفهوم اوجب او ممكن فالوجوب مع الامكان لا يشمل جميع المفومات فالامر العام هو الذى يكون



مع مقابل واحد أي مقابل كان شاملا لجميع المفهومات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لها مثلا الامكان مع الوجوب يشمل جميع  
 المفهومات وإن كان مع الاتساع غير شامل لها ولا يلزم منه إلا أن لا يكون الاتساع المقابل لها من الأمور العامة ويكون البحث عنه  
 تطفليا ولا قباحت فيه فافهم قال بعض الكا برسم قد وقع في عبارات أكثر المحققين كالشاح المحقق في حاشي شرح مكنه العيين <sup>والعلامة</sup>  
 القوشجي لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال الشاح المحقق في صدر المصدا الخامس لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة  
 للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد ومباحثهما في الأمور العامة وهذا لا يغير على ان الشمول على التقابل  
 المحقق في الامر العام انما هو للموجودات فانظروا في المراد بالمفهومات ههنا الموجودات وم لا نقض وقد اعترف المحشى الغير في صدر  
 ذلك المصدا حيث قال عدل الشاح عن التعريف المشهور الذي اوردوه لهم في صدر هذا الموقف وجعل العلية من العوارض الشاملة  
 للموجودات على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث تطفليا ونرى  
 ان ليس مقصود الشاح والمحشى اختيار تعريف آخر غير المذكورين كما لا يخفى فانظروا في المراد في التعريف الثاني لشمول الموجودات  
 فان قلت على هذا ان يبقى النقص بالتقدم والتاخر والمعية فان التقدم مع التاخر لا يتناول المع المحض مع المعية المتأخر  
 المحض مع التاخر مع المعية المتقدم المحض قلت لعل المعية لمعد في ههنا الأمور العامة لمعية المحض مشتركة بين اقسامها وهي  
 وحدة شاملة لجميع الموجودات اذ ما من موجود الا ومعه علمه او معلوله قطعا وكذا التقدم مع التاخر لان كل موجودا متقدم بوجه  
 من التقدما متاخر الا ترى ان الواجب تقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم والتاخر  
 معنى واحد مشترك بين المعاني الخمسة فاما اذا كان التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك  
 يكون من الأمور العامة بل يجب ان يقال ان بعض معاني التقدم والتاخر كالطبع والشر في منها والزمان في على نذهب <sup>للتكليم</sup>  
 يتناول مع مقابلة جميع الموجودات العقلية والربنية لا يتناول هذا كلامه وانت تعلم انه على تقدير ان يكون المراد بالمقابل مقابلا  
 واحد او يكون التثنية على معناها لا يرفع النقص الا اذ قيل ان الامر العام ما يصدق عليه انه مع مقابل واحد أي مقابل كان  
 يشمل جميع الموجودات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لها اذ هو يكون الوجوب والامكان من الأمور العامة كما عرفت اذ  
 الموجودات من المفهومات لا يرفع النقص اذ الوجوب مع الاتساع لا يشمل جميع الموجودات وكذا الامكان مع الاتساع ولو حمل التثنية  
 على التكرير فلا يرفع النقص بالأمور الخاصة بقسم قسم وعلم ان المحشى قد اجاب عن الايراد المذكور في الحاشية بابرار شت  
 حيث قال المراد بالتقابل تقابل اعتبر في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاربعه فخص من مطلق المبانيه اما  
 كونه اعم من التقابل الاصطلاحي فلان المعبر فيه عدم الاجتماع بالذات وهذا التقابل عبارة عن عدم اجتماع المتقابلين في  
 محل لهما ولا معرض لهما واما كونه اخص من مطلق المبانيه فلانه عدم الاجتماع في الصدق هو طاعة وهو يصدق على التقابل  
 العرفي وعلى غيره فيكون التقابل العرفي اخص من مطلق المتباين فلا يشكل بالوجوب والامكان والاتساع طرؤا حيث  
 لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا عرفا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المنقصة بكل من التثنية ولا حول



بالاخير من عكس افانها وان كان بيننا مطلق المبانيته والخالفه لكن لم تعتبر فيه تقابل لاعرفا ولا اصطلاحا انتهى لا يخفى ان الاحوال  
المختصة بتقسيم قسم يوجب فيه التقابل العرفي بالمعنى الذي ذكره المحشى فان قيل المراد بالتقابل المعرفي ان يذكر احدهما في مقابلة الآخر كما  
يقال الوجود والعدم والتاخر والتقدم والمعية والوجوب والامكان والاعتناء وهكذا يقال فلا بد من معنى يوجب ذكر احدهما في مقابلة الآخر  
في بعض الصور دون بعض آخروا لا يصير حكما والذكر في المقابلة انما يكون بعد تحقق المقابلة والكلام في نفس المقابلة بهذا افاد بعض الاكابر  
قسم قوله اذ قد اوردها فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات للمسائل كما ان الامور الخاصة كذلك قيل وجه الاشارة انه لما قال اوردها  
الامور الخاصة في ابوابها ولم يتب بالامور العامة علم انها من احوالها في كونها اعراضا ذاتية ومحمولات للمسائل ويرى عليه قال بعض الاكابر  
قسم ان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المثلية انتفاء الموضوعية فكون  
الامور العامة محمولات غير لازم وايضا لا يفهم من المثلية اشتقاقا في جميع الاحوال بل غاية الامر المثلية في وضع باب لها واذا كانت الامور  
العامة محمولات للمسائل فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل للمعتبر في المسائل هو محل المواطاة وحق ما قال الشيخ في ادخل  
طبعيات الشفاء ان الاعراض الذاتية لمجوزة عنها قد تكون صورا وقد تكون اعراضا وقد تكون مشتقة منها فم قد يكون الحمل المقصود  
في المسائل الحمل الاشتقاقي ايضا ولا مضايقة فيه فان الحمل للاشتقاقي ايضا يصلح لتعلق التسديد والمباذى لا تصلح له لان المبدأ  
لا يحمل على غيره مواطاة ولا يخفى انه قد يكون موضوع فن الامور العامة محمولات للمسائل قال في الحاشية ليس المقصود منه الاعتراض  
فانه جائز لا باسق انتهى اوردها على ان الموضوع ما يثبت له الاعراض الذاتية له او لنوعه او لاعراضه الذاتية اولانواعها فالموضوع  
يجب ان يكون مفروغا عنه ومسلما ولو جعل محمولا كان المطلوب اثباته لغيره فلم يبق الموضوع موضوعا وجب عنه بان المراد  
بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود وبما هو موجود فالذي يلزم كون موضوع فن الامور العامة محمول مسائل العلم الاعلى  
ولا خفي فيه انما المخدور وموضوع فن محمول مسائل في الفن وهو غير لازم واعتراض عليه بان فن الامور العامة جزء من العلم  
الاعلى فمسائله هي مسائل العلم الاعلى بعينه فموضوعات مسائل فن الامور العامة هي موضوعات مسائل العلم الاعلى فيلزم كون موضوع  
العلم الاعلى محمولا لمسائله وحق في الجواب ما افاد بعض الاكابر من ان الموضوعات اذا كانت متكررة ويكون كل منها عارضا لغيره  
من الموضوعات فانه يقع محمول المسائل لكونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوعات المنطق فان بعض العقولات للثانية اعراضا ذاتية  
لبعض فتقع محمولة كما تقع موضوعات في المسائل كذلك هي بعض الامور العامة عارضا لغيرها كالموجود فانه امر عام عارضا لغيره  
آخر كما ان الكل الطبيعي فيكون محمولا في مسألة يكون الكل الطبيعي موضوعا لها فيصح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولات للمسائل  
وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية وحق ان المباذى والمشتقات كليهما امور عامة لان المباذى ايضا اعراضا ذاتية  
نظريه كالمشتقات فلا بد من علم حيث منها فيه ولا يصلح لذلك فن الامور العامة وما مر من المشار اليه ليس بصحيح ولا يلزم كون الامور  
العامة مشتقات فقط وقد عرفت ان القول بان الحمل لغيره في المسائل هو محل المواطاة ليس بصحيح فما يتبين عليه اللزيم من  
لان المتبادر من المناول لما خوذ في تقريرها من انما في التعريف الاول او صرحا كما في التعريف الثاني مطلقا على ما يلاحظ



لفظ الحمل جمعاً بين المشتريين لفظاً أولاً مشتركاً بمعنى مبيهاً وما يجب عنه تحصيل اللعنين علم ان المبحوث عنه في بعض المسائل المشتق  
وفي البعض المبدأ فالمبحوث عنه في هذا البعض تحصيل اللعنين اما ان يؤول المبدأ بالمشتق مجازاً او يترك على ظاهره كقولنا الوجود زائد او عيني او  
مشترك فان اول المشتق منحصر بالمبحوث عنه في المشتق لكن الظاهر الترك على هو الظاهر كما قال والظاهر هو الاول اي كونها  
هو اعمامة وجه الظهور ان المحمول الثابت للمشتق انما هو من جهة اشتماله على المبدأ او اختلاف فيه غير بالنظر الى الخلاف في المبدأ وعبارات  
بعضهم كالمحقق الدراني واتباعه تدل على الثاني فانهم جعلوا المشتق موضوع المسألة واولوا المبدأ بالمشتق واوردوا عليه بان ارادة  
المشتق من المبدأ لا يصح في بعض المسائل كما قالوا لا مكان فله الحاجة والوجود قيامه بالمهية من حيث هي اي اذ لا معنى لقولك  
الممكن عليه الحاجة والوجود قائم بالمهية من حيث هي ووجب عنه بان معنى قولهم لا مكان فله الحاجة الممكن فيه مكان هو علة  
الحاجة والوجود قيامه بالمهية من حيث هي اي بمعنى ان المهية موجودة بوجود قائم بها وباجملة ما هو موضوع المسألة يجعل قيداً فيها  
فتأمل قوله فلا بد لما آه تمت ان العام مقدم على الخاص طبعاً فقدم هذا الباب ليوافق الوضع بطبع انما احتاج الى تميم كلام الشارح  
اذ لا تعرض فيه لوجه تقديم هذا الباب على البواب الامور الخاصة ولا بد منه لاتمام التفسير كما لا يخفى وليس المراد بالتقدم بالوضع ما هو  
المشكوك لانه تقدم بالوجود ولا معنى لتقدم العام بالوجود وعلى الخاص بل المراد بالتقدم بالمهية ولا ينظر فيه حيثية الوجود قوله لا اشتمالها  
آه كانه لما دانه يحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها وذلك لان معرفة المعروض تعد معرفة العارض فلا دوى ان يذكر  
تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة منها اي من الامور العامة في مقدمته مباحثنا وانما خيرة طائفة مخصوصة لانها كثيرة الدور على  
الاستدلال في هذا الفن قال في الحاشية اشارة الى ان الوجوب في عبارة الشرح بمعنى الاولوية وبهذا يندفع ما يرد على الشارح  
ان ما ذكره لا يفيد الوجوب واضافة لتقسيم المعلومات اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وبهذا يندفع ما يرد عليه ان لتقسيم انما  
يرد على المهية دون الافراد فاصح قوله تقسيم المعلومات وجه الدفع ان المراد بالمعلومات الاقسام وذكر المقسم اسمى المعلوم  
متروك وقوله الى معروضاتنا اي التفسيرية لا بالى الجارة انتهى وبهذا يندفع ان تقسيم المقسم بضاف بالى لا تقسيم الاقسام  
اعلم ان المنع الموجودة ليس فيها اي تفسيرية بل الى الجارة وج فاصواب ما افاد بعض الكابرته ان تعريف المعلومات بمهية  
واجبعية باطله فيكون المعنى لا اشتمالها على تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة وبعضهم قالوا في تقرير كلام الشارح ان مهية  
تقسيمات متعددة لاقسام المعلوم كالثابت والممكن والحادث والتقديم والموجود الخارجي والذهني وجم يصح قوله من غير كلفة  
او ينقسم كل واحد من المعلومات الى اقسامه التي هي المعروضات لا يتوهم منه اى من قول الشارح معروضاتنا كون المبادى اموراً  
فان معروض الوجود مثلاً هو الموجود فالعارض الذي هو الامر العام المبدأ والمشتق معروض معروضات الامور العامة ليست منها  
فلا تكون المشتقات اموراً عامة لان معروضاتنا ليست لنفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه معنى ان للامور العامة ليست  
بعارضة لنفس المشتقات فمعروضاتنا ليست لنفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه قوله اى من مثابة آه فسر المعلوم بذلك  
مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل قيل انما فسر المعلوم بذلك لادخال الامور التي لم تعلم بالفعل لكن من شأنها المسكوتية



وهذا ليس بشئ اوليس الكلام في معلوم الانسان فقط حتى يحتاج الى هذا التفسير فان معلوم الواجب لا يتخلو عن كونه موجودا ومعدوما  
 فاما اذا العلوم في الجملة سواء كان معلوما او لا والواجب فلا ضرورة في هذا التاويل لان جميع معلومات الله تعالى بالفعل والحق لا  
 لها غير ذلك ليوافق ما ذكره المقسم في تقسيم الحكماء واما المقسم في تقسيم الحكماء بالامكان فلا بد ان يقسم التقسيم المتكلمين بقية  
 به او بما هو بمعناه ليكون مقسم المتكلمين مطابقا لمقسم الحكماء فالفاوالت من الحكماء والمتكلمين ليس الا في نحو التقسيم للبالنظر الى المقسم  
 كما هو مقتضى السوق واما وبالعلم العلم بوجبه فالمعلوم تميز المعلوم الذي لا كنه له بذات على تقدير ان لا يكون الوجه وجها شئ صحيح  
 وان كان لا بد للوجه ان يكون وجها شئ كما هو انظاره فغير صحيح قوله اما ان لا يكون اقدم العدم على الوجودى يعني تقدم العدم  
 الذى فيه عدم على الوجودى الذى ليس فيه عدم نظر الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند  
 الحكماء بالزمان فقط عند المتكلمين فانهم ليسوا بقائلين بالحدوث الا انى قال في الجاشية العدم تقدم على جميع الممكنات بحسب  
 هذه ذات فقط وبحسب الزمان ايضا في بعضها عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم حادث والحادث  
 منحصر في الزمان انتهى وصفات الواجب تعالى ليست من الممكنات عندهم لان الممكن ينحصر في الجوهري والعرضي اظلم او بالممكنات ما سوى  
 صفات البارى تعالى لوقيل بإمكانها والمسبوقية الاولى اى مسبوقية الوجود عن عدم بالذات عبارة عن الحدوث الذاتى ليس هو  
 الثانية عن الحدوث الزمانى كما ينبغي تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله اى لم تحقق تبعا وذلك بان يكون الغرض اسطة في العروض لانى التبوته  
 والالزم ان يكون الاحوال اعراضا اعلم ان شئ اما سجد ووجودا حاصل وهو الوجود بالذات فان كان ذلك شئ قائما بنفسه  
 لانى موضوعه فهو جوهري وان كان قائما بنفسه فمعرض او موجود بوجود حاصل بغيره فطاه ان موجودية الغير لا يكفي في موجودية شئ من  
 الاشياء ما لم يكن له علاقة معه اذ لو لم يكن له علاقة معه يكون نسبة الوجود واليها الى غيره على السواء فلا بد من علاقة وليس الاثنان الثاني  
 من الاول فالوجود بوجود حاصل بغيره اثناعى وهو المعنى بالحال فليس وجود الاول وجودا للحل فالوجود واحد لكنه للحل اولاد بالذات  
 والحال ثانيا والعرضي للحل واسطة لوجود الحال واسطة في العروض واما العرض فان له وجودا سوى وجود الحل فنناك وجودا ان  
 وجود العرض ووجود الحل لكن وجود الحل واسطة لوجود العرض واسطة في الثبوت بمعنى ان كليهما يتبعه فان بالوجود بالذات لا بمعنى  
 ان الوجود لا يمتد بالذات وللاخر بالعرض ولا يرد عليه انه يصدق تعريف الحال على السلوب البسيط لكننا نتحققه بواسطة عرض  
 واسطة في العروض اذ لم ان يقولوا فيها سلب القيام بها لقيام السلب بها معنى ان السلوب البسيط ليست من الصفات فتم  
 السلوب الثانية صفات متميزة وافتمت في تعريف الحال كالصفات الثبوتية الاثرية والسلوب البسيط خارجة عنها لانها ليست  
 بتحقيقه بواسطة موصوفاتها اطلاق الصفات عليها اى على السلوب البسيط على سبيل المجاز على ان ذلك ليس مقام التعريف بل  
 مقام التقسيم فلا مضايقة في دخول السلوب البسيط في الحال وفيه ما افاد بعض الاكابر انه ان المقام ان لم يكن مقام التعريف  
 بل مقام التقسيم لكن لا بد من تميز الاقسام فليس في كل قسم من قديمه عن افراد قسم آخر ويكون بحيث يمكن ان يؤخذ تعريف  
 كل قسم منه لا يتخلل اعراض على قابل الحال حاصله ان الوجود عندهم حال فكان قياسه بالوجود اولاد بالذات ونفسه ثانيا



وبالعرض وهو غير معقول لما تعرضت لشيء لنفسه بالضرب المستحيل هي من غير تغاير ولو اختلفت تغاير بينه وبين نفسه لا يكون الواسطة  
واسطة في العروض فان العارض فيها لا يكون متعدد اصلا وبالتغاير الاعتباري يكون العارض متعدد او اجاب عنه  
البعض بان ليس هناء عرض للبالذات وللا بالواسطة فان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية شيء بوجود حاصل لمقطعة  
فالوجود موجود بوجود حاصل لمقطعة اعني الماهية وهو نفسه للعرض وجود له حتى يلزم عرض شيء لنفسه وفيه ان الوجود  
التمام شيء لا يكفي في موجودية الشيء الاخر المكين بين الشيء الموجود بوجود حاصل له وبين الشيء الآخر الموجود بوجود حاصل  
للاول علاقة وليست الاصححة اتزاع الثاني من الاول فيكون الوجود له بالعرض ويلزم بالزم المحشي ان اريد ان لا عرض  
لذات ولا بالواسطة واسطة في الثبوت فلما يردى نقفا اذا الكلام في الواسطة في العروض والتحقيق ان الوجود لو كان  
صفة اتزاعية ويكون مناط موجودية الماهية قيام تلك الصفة الاتزاعية بما قيا ما اتزاعيا ولا يكون لها منشأ موجود بنفسه مع  
قطع النظر عن اعتبار الذهن فايراد المحشي واراد قطعا اذ على هذا التقدير لا يكون له تحقق بالذات بل تحققه يكون تابعا لتحقيق  
الماهية هناك تحقق الماهية انما هي هذه الصفة الاتزاعية فيلزم عرض الشيء لنفسه من غير تغاير اصلا وان كان لها منشأ  
موجود بنفسه كما هو الظاهر اذا لا اوصاف الاتزاعية لا بد لها من الانتشار الى منشأ موجود بنفسه سواء كان نفس الماهية او  
امر انضما اليها فلا يلزم عرض الشيء لنفسه بالضرب المستحيل اعلى الاول فلانه ليس للوجود قيام بالموجود وعلى هذا التقدير اصلا  
بل هو منتزع عن نفس الماهية فحال النسبة الى الماهية حال الانسانية بالنسبة الى الانسان فهو وان كان متحققا بالتبع بمعنى  
انه منتزع عن نفس الماهية لكن ليس له عرض للماهية ولا للماهية اتصاف به في الواقع حتى يلزم عرض شيء لنفسه واعلى الثاني  
فلانه وان كان موجودا بالعرض بواسطة وجود المنشأ واسطة في العروض لكن ليس مناط الموجودية هذا المفهوم الاتزاعي حتى يلزم  
عرض شيء لنفسه بالضرب المستحيل بل مناط الموجودية مصداقه ونشأ اتزاعه فتأمل قوله وقولنا الموجودية فيه اشارة الى ان  
هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدم تخرج بقيد المعدم ووجه الاشارة انه علل للاخراج بكون صفات المعدم  
معدومة فعلم ان قوله لا معدومة كاف وليعلم ان المص بين فائدة القيود بان قيد الصفة يخرج الذات وقيد لموجود يخرج  
صفة المعدم وقيد لا موجودة يخرج الاعراض وقيد لا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود وما قال المحشي  
في الحاشية ان القيد الاول للبيان كما ان القيد الثاني للاخراج والا اي وان لم يكن الاولان لمحض البيان  
بل يكون الاول للبيان والثاني للاحتراز كما ان القيد الثاني لغوا يخرج صفة المعدم بالقيد الاخير فكان الاولان بمنزلة  
الجنس والاخيران بمنزلة الفصل انتهى فلعلمه اذ ان الغرض الاصل من القيد الاولين بيان الواقع فلا الاحتراز وان كان  
حاصلا في ضمنه ولم يرد انه لو كان القيد الثاني للاخراج يلغوا لان القيد الاخير كاف في الاخراج فان القيد الثاني لا يكون  
لغوا بل الاخير يلغوا اذا لم يكن له فائدة سوى الاخراج وليس الامر هنا كذلك بل له فائدة وهي اخراج السلوب التي يتصف  
بها الموجود كذا افاد بعض الاكابر فخص بالذكر صفة المعدم ولم يذكر صفة الحال بل ان مليل على امتناع قيام العرض بالعرض



يدل على امتناع قيام الصفة بالحال علم انهم استدلوا على امتناع قيام العرض بالعرض بوجوبين الاول ان القيام عبارة عن التحيز  
 بالتبع ولا بد لها بالتبع بالذات فلا بد ان يكون محله تحيز بالذات قال بعض الملاكا بقوله لا يدل على امتناع قيام الصفة بالحال فان  
 الحال ليس تحيزا بالتبع وليس القيام مطلقا عبارة عن التحيز بالتبع الا ترى ان لصفات الباري تعالى قياما بل قيام العرض عنهم  
 عبارة عن التحيز بالتبع وفيه ان التحيز مخصوص بالماديات واما الموجودات فلا تحيز لها اصلا فقيام الصفة بالماديات عبارة عن التحيز بالتبع  
 وقيام الصفة بالمجرد ليس عبارة عنه فلا ضير في ان يكون قيام الحال بالماديات تحيزا بالتبع لان الحال موجود بتبعيته المنشأ فيكون  
 له تحيز انهم بتبعيته المنشأ فظهر ان هذا الدليل على تقدير تمامه دال على امتناع قيام الصفة بالحال اذ كما ان العرض القائم بالعرض  
 ليس تحيزا بالتبع لكون محله غير تحيز بالذات لك صفة الحال ليست تحيزة بالتبع لكون محله الذي هو الحال غير تحيز بالذات لكن هذا  
 الدليل غير تمام اذ لا بد منه هو الانتهاء الى المبالغات وهو متحقق الثاني انه لو جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسرع وهذا غير جازي  
 قيام الصفة بالحال لان تسلسل الموجودات محال لتسلسل الاحوال وهذا الدليل ايضا ضعيف اذ لا يلزم من جواز قيام العرض  
 بالعرض ان يكون لكل عرض عرض حتى يلزم التسرع قوله والجواب انه لو بنى الاعتراض المورد على تعريف الحال بانه منقوض  
 بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية وغير حافاتها احوال عنهم وثابتة لذوات حالي وجودها وعدما على المعنى المتبادر وهو  
 الاختصاص بالموجود المستفاد من اللام لا يندفع بجواب الشراح او بنى الاعتراض المذكور على جميع المذاهب مع قطع النظر عن  
 هذا التبادر لا يندفع بذلك الجواب ايضا فان الصفات النفسية من الاحوال اتفاقا والاشياء تنصف بها في مرتبة ذواتها من  
 غير داخل الوجود فعلى مذهب من قال بثبوت المعدوم واتصافه بالحال يبقى الاعتراض ولا يندفع باقال الشراح وانت تعلم  
 ان الاعتراض لو بنى على المعنى المتبادر فلا وجه لعدم اندفاعه باذكرة الشراح اذ حاصله بيان ما ارادوا من كونه صفة لموجود لا اعتراض  
 على المعنى المتبادر بناء على خلاف مراد المعرفين ولو بنى على جميع المذاهب مع قطع النظر عن التبادر المذكور فاما يتم لو ثبت ان اصحاب  
 جميع المذاهب قائلون باتصاف لذوات بالصفات النفسية حالي وجودها وعدما مع ان من لا يقول بثبوت المعدومات  
 لا يقول باتصافها بها حالي وجودها وعدما ولا وجه لعدم اندفاعه باذكرة الشراح الا اذا ثبت ان القائلين بعدم ثبوت  
 المعدومات قائلون باتصافها بها حالة العدم ايضا وهو في حيز الخفاء وفي بعض النسخ وقع واو الواصلة مقام او الفاصلة فحصل  
 كلامي لمحتش انه لو كان بناء الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى كون التعريف المذكور على جميع مذاهب قائل الحال لم يندفع باجابه  
 الشراح اذ يبقى على مذهب من يقول بثبوت المعدوم واتصافه بالحال ولا يخفى انه يندفع بالنكار احد الامرين كما فعل الشراح  
 حيث قال ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له وانما فرضه اننا نكسر البناء الاول عسى  
 الاختصاص والاعتراض على غير المراد غير مضر لحق انه مع القول بالاختصاص كون التعريف المذكور للحال على جميع المذاهب  
 الاعتراض ايضا مندفع لانه على تقدير كون المعدوم غير ثابت المعدوم ليس بمنصف بشئ اصلا اذ الاتصاف مستلزم لثبوت  
 الموضوع فالدات غير متصفة بالصفات النفسية في حال العدم وعلى تقدير كونه ثابتا لذات في حال العدم وان كانت متصفة







المعلوم الذي لاكون له في الاعيان وليس بينهما اي تناقض بل نقض الثابت الالامعلوم الذي لا تحقق لوجهه الا المنفي لكونه وجوديا  
 كالثابت ونقيض الموجود الالامعلوم الذي لاكون في الاعيان لا المعدوم وبهذا نقض المنفي والمعدوم لا يكون الثابت والموجود  
 مع انهم قد صرحوا ان المنفي نقض الثابت والمعدوم للموجود واجاب عنه محشي بقوله ثم لما كان نقض الثبوت المنفي ونقيض الموجود  
 العدم كان نقض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين اذ لم  
 يزد في المشتق الا الهياة التركيبية وهي غير نالقة عن التناقض بين المشتقين من مبدئيهما المتناقضين اعلم ان المشتقين لو كانا عتبا  
 عن المبدأين المأخوذين لا بشرط شئ كما هو مذهب المحقق الدواني فما نقضان على تقدير كون المبدأين نقضيين وان كانا محايين  
 عن ذات قام بهما المبدأ كما هو مذهب الجمهور فمعنى المشتق مركب من الموصوف والصفة والنسبة ونقيضه سلب ذلك المركب لا مركب  
 آخر من الموصوف وسلب الصفة فالمشتقان ليسا بنقيضين فلما يصح القول بان التناقض بين المبدأين يستلزم التناقض بين  
 المشتقين على مذهب الجمهور وما قال بعض الاكابر انه لما كان بين المبدأين تناقض كان مبدئيهما متباينين ومبدأ آخر سلبه سلبا بسيطا  
 فاذا اشتق من المبدأ الثبوتى مشتق كان معناه ذاتا قام بها المبدأ الثبوتى واشتق من سلبى معناه ذات سلب عنها ذلك الثبوت  
 ولا شك في التناقض بينهما فمعنى الثابت ذات لها ثبوت ومعنى المنفي ذات سلب عنها الثبوت ومعنى الموجود ذات ثبت لها الثبوت  
 ومعنى المعدوم ذات سلب عنها الوجود فمعنى الكلام على مذهب الجمهور فمعنى ان نقض ذات قام بها المبدأ الثبوتى سلب ذات قام  
 بها المبدأ الثبوتى هو هذا السلب يصدق بسلب الموصوف وبسلب الصفة فيكون اعم من سلب الصفة والمعلوم ليس بخلاتي  
 مفهوم هذه المشتقات حتى يلزم منه ان لا يكون بين الثابت والمنفي والموجود والمعدوم تناقض ويكون نقض الثابت الالامعلوم الذي  
 لا تحقق ونقيض المنفي الالامعلوم الذي ليس له تحقق وهكذا في غير ذلك لان الامر الخاص سواء كان لفظ المعلوم او غيره ليس معتبرا في  
 مفهوم المشتق وفي كلام آما ولا فلا ان المعلوم ليس امر خاصا لان معنى المعلوم ما من شأنه ان يعلم وهو مساو للشئ لان كل شئ من  
 شأنه ان يعلم وما قال بعض الاكابر معناه المجهول الذات المطلقة اعم من ان تكون معلومة او مجهولة ثبوتا او سلبا فلا يخفى ما فيه  
 لان المراد بالمعلوم ما من شأنه ان يعلم فكل شئ ثبوتا او سلبا من شأنه ان يعلم والمجهول المقابل له غير متحقق اذ كل شئ معلوم للبارئ  
 تعالى ولما تانيا فلا ان عدم دخول الامر الخاص غير محذور على تقدير دخول الامر العام كالشئ ونظائره نقض الثابت اللاشئ الذي  
 لا تحقق لا الشئ الذي ليس له تحقق اذ نقض المركب سلب لك المركب لا مركب آخر من الامر العام وسلب لصفة ولكن الجواب عنه  
 بان سلب الصفة العامة كما انه يستلزم سلب الموصوف لك سلب الموصوف العام يستلزم سلب لصفة وهما الموصوف  
 والصفة كل ما عامان فسلب الموصوف وسلب لصفة متساويان فسلب لصفة مساو لنقيض المركب ولما كان لقائل ان  
 يقول ان المعلوم مقسم للثابت والمنفي وغيرهما لمقسم معتبرا في الاقسام فيلزم ما لزم اجاب عنه بقوله وقسمته المعلوم اليها لا يقتضي ذلك  
 يعني ان كون المعلوم منقسما الى الثابت والمنفي والموجود والمعدوم لا يقتضي دخوله في تلك الاقسام لان تقسيمه قد يكون للذات  
 الى الانواع فمحال بد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للمعنى الى الانواع كقسمته الماشي الى الانسان والفرس وغيرهما



فلا يدخل المقسم في حقيقة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام في الملاحظة وكون لقسمته عبارة عن ضم قهود الى مشترك انما يستلزم  
 ضمه اليه في الملاحظة والعنوان وكون المحذور والعنوان قوله تقسيمين ثنائيين انما هو قوله ثنائيين للماتية ثم ثنائية  
 التقسيمين بالنظر الى الاقسام اثنتي عشرة فالاقسام وان كانت ثلثة معنى المنفى والثابت الموجود والثابت المعدوم لكن التقسيمين  
 الاخيرين داخلان في الثابت المطلق في التقسيم الاول والمعدوم الممكن والمنفى داخلان في المعدوم في التقسيم الثاني قوله لكن الاقسام  
 عندهم آه هذا في بيان الاقسام اثنتي عشرة بالمنفى والثابت الموجود والثابت المعدوم بالنظر الى التقسيم الاول وهو ما ذكره المص بقوله فالمعدوم  
 اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفى اوله تحقق وهو الثابت واما بالنظر الى التقسيم الثاني وهو ما ذكره المص بقوله فاما لا يكون له كون في  
 الاعيان وهو المعدوم اوله كون وهو الموجود فالاقسام اثنتي عشرة للموجود والمعدوم المنفى والمعدوم الثابت ففي التقسيم الاول المنفى قسم  
 والثابت قسم آخر والموجود والمعدوم الممكن داخلان فيه وفي التقسيم الثاني الموجود قسم والمعدوم قسم آخر والمنفى داخل فيه وليس قسما مستقلا  
 بخلاف التقسيم الاول واعلم ان الشارح قد بين العذر لعدم تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم بقوله وكأنه لم يقسم آه ولم بين عذر عدم  
 تقسيم المعدوم الى الثابت والمنفى فبينه المص بقوله وكأنه لم يقسم المعدوم الى الثابت والمنفى في التقسيم الثاني للماتية ثم من اطلاق الثابت  
 على الموجود كون قسم المعدوم وهو الموجود قسما من اى من المعدوم اذا ثبت في قسم من المعدوم والموجود قسم من الثابت فيصير الموجود قسما  
 من المعدوم ضرورة فان قسم القسم قسم مع كونه قسما له لكنه من دفع بان قسم المعدوم الثابت الذي لا يكون له معنى للمعدوم الممكن في ذلك القسما  
 لا يطلق على الموجود حتى يلزم من اطلاقه عليه اطلاق المعدوم على الموجود كما لا يلزم في التقسيم الاول من اطلاق المعدوم على المنفى كون  
 قسم الثابت قسما منه لان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت معنى للمعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفى كما بينه الشارح قوله  
 آه وظاهره ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اى المذهب الرابع اعم من الموجود وافضل من الثابت اما كونه اعم من الموجود فلما  
 بينه بقوله تناوله للحال يعنى ان الموجود على هذا المذهب ما له كون بالاستقلال والكائن يشمل الحال الذي ليس بموجود فالوجود والحال  
 كلاهما قروان للكائن فيكون اعم من كل منهما فيكون اعم من الموجود ايضا ولما كون الكائن في الاعيان اخص من الثابت فلما قال  
 معدوم تناوله للمعدوم الممكن يعنى ان الكائن في الاعيان غير تناول للمعدوم الممكن والثابت تناول للمعدوم الممكن ايضا ولا يستلزم  
 عليه الكائن لكونه قسما من غير الكائن فالثابت يشمل الموجود والحال والمعدوم الممكن وهو ليس قسما للكائن في الاعيان فيكون  
 الكائن في الاعيان اخص من الثابت لعدم وجوده في جميع اقسامه قوله على الثاني آه وذلك اى تناول الثابت الموجود والحال  
 لان لتحقيق الواقع في بيان المذهب الثاني تناول لما اى الموجود والحال وهو مرادف للثابت فاولم يكن لتحقيق تناوله العالم ممكن  
 مرادف له قوله ما يمكن ان يعلم آه اعتبر امكان العلم يشمل علم الواجب وعلم الممكن يعنى انما ان علم الواجب يصلح لان يكون مقسما  
 لك علم الممكن اى ممكن لان يكون مقسما فلو كان المراد بالعلوم للعلوم بالفعل معلوم الواجب وان كان تناول جميع  
 الاقسام لكن معلوم الممكن لا يتناول جميعها فان كثيرا من الاشياء ليست معلومة بالفعل للاذهان السافلة وقال الفاضل ميرزا جانا  
 ان اعتبار الامكان في العلم لدفع ما يتوهم من انه على تقدير جعل المقسم هو المعلوم بالفعل يلزم قسمته الى مساوية وهو الموجود والمنفى



او الى اعم منه وهو الموجود المطلق او الى مساوية وهو المعلوم المطلق ووجه الدفاعة ظاهر لان ما يمكن ان يعلم هم من الموجود الذي هو المعلوم المطلق ومن الموجود المطلق ويرد عليه ما افاد بعض الكا برقه ان هذا انما يتم لو كان المراد بالمعلوم معلوم البشر والاخل موجود ومعلوم معلوم السبحانه فان كان هذا المعلومية تقتضي الوجود فالموجود مساو ويلزم القسمة الى المساوي او الى المباين والافلا حاجة الى التميز باعتبار الامكان ثم افادته انه اعتبر مكان العلم لان المعلوم بالفعل بحيث يشمل الاقسام لم يثبت تحققه من قبل بل انما ثبت في المقاصد فالاحسن ان يجعل القسم ماثمولا وتحققه بدسي وذا الشارح ولو باعتبار ما يشتمل العلم بالواجب والعلم بالمتن قال بعض الكا برقه عدم معلومية كنه الواجب للاذيان المكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب فغير مسلم بل كنهه حاضر عند نفسه وهو عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنه شامل له لكن لما اراد الشمول لجميع العلوم علم الواجب وعلم الممكن علم ليشتمل علم الممكن بالواجب واما المتن فلا كنه له بل انما هي عناوانات بلا معنويون ويفرض تلك العناوانات صادقة على شيء ويتوجه بها اليه بحسب الفرض لا غير فخرج ان كان المراد العلم بوجه ما ولو فرضنا دخل العلم بالمتن والالا اذ مفهوم متحققا ليس وجه الشيء من الاشياء في الواقع لان الوجه عارض لذي الوجه والمعرض ليس بشيء فلامعنى لكون شيء عارضا له اذ بطلان المعارض يستلزم بطلان العارض فهو وجه فرضا قوله لا تحقق له آه ان تعلق قوله بوجه بالنفي الذي في لا تحقق له حتى يكون لمعنى ما يكون عدم تحققة بوجه من الوجوه فهو معدوم فالمراد من المعدوم مطلق معدوم افح يكون مال القسم الاول لا لا يكون له تحقق بخم من الانحاء فيكون المراد من المعدوم ما يكون فيه خم من انحاء العدم فيتحقق بانتفاء خم من الوجود وهو اعني مطلق العدم وان تعلق قوله بوجه بالنفي اعني تحقق فالمراد منه المعدوم المطلق افح يكون مال القسم الاول لا لا يكون له تحقق الذي هو بوجه من الوجود اي لا يكون له خم من انحاء الوجود ضرورة ان الكثرة في سياق النفي نفية العموم والاستغراق وهو اعني بالمعدوم المطلق والاول مثل لاشتماله على المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق ما يكون معدوما بجميع انحاء العدم فهو من افراد المعدوم الذي له خم من العدم او جميع انحاء العدم ايضا خم من العدم والمعدوم الخارجى والذهبي لان كلاهما له خم من العدم واولى بقسيمه اي مقابله الذي هو مطلق الوجود فان ظاهره اي ظاهر كلام المصيدل على مطلق الوجود والمعدوم قسيمه فالظاهر ان يكون المراد منه ايضا مطلق العدم يحصل التطابق بين التقسيمين واما قال ظاهره يدل آه اذ يمكن دلالة على الوجود المطلق لان قول المص ماله تحقق ما يدل على ان يتحقق فردا من تحقق مطلق الوجود والموجود المطلق كلاهما سياتي في تحقق تحقق فردا عند المحشى فان كانا متساويين في الاتقاء فانهم والثاني البعد عن تداخل الاقسام لتعكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج يعني ان شيئا واحدا يمكن ان يكون موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج وبالعكس فهذا الشيء داخل في مطلق الوجود ومطلق المعدوم فيلزم تداخل الاقسام واما المعدوم المطلق فلا يصدق الا على ما لا يكون موجودا اصلا لا وهنا ولا خارجا وانسب بتقسيم قسيمه فان اعتبر في موارد التقسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء اعلم ان الشيء المطلق عبارة عن الشيء للملاحظة من حيث الاطلاق والعموم والاشترك ومطلق الشيء عبارة عن الشيء للآخر من حيث هو هو من دون ملاحظة امر ما معه حتى لا يظن ولما كان التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في الواحد المسمى فمضى المقسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهو لا يمكن الا في الشيء المطلق للملاحظة من العموم والاطلاق ولما مطلق الشيء فهو واحد مع الواحد كثير مع الكثير واما المخط من حيث هو فهو فليس له احد ولا كثير وهو ان كان متميزا عن الاخير لكن قطع النظر عن الاقياز في ذلك الى الذي هو طرف الخط والتعريف باعتبارين واما قال بعض الكا برقه مامن شيء الاول وجه



كيف لا واشئ من حيث هو حقيقة هو بها هو متميزا عن الاعيار وهو بهذا الوجه واحد لا يبدى نقفا اذ لا يلزم ما ذكره ان يكون لكل شئ صفة  
واختيار في جميع الحوادث كيف والى الاطراف الخط والتعريف باعتبارين فان قلت شئ مطلق لا يحتمل احكام مخصوص فكيف يصح تقييدهم  
القيود وكيف يوجد جمعا للتقييدات قلت لتحقيق ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التقرر بتقررات عديدة ولتشخص بتشخصات  
كثيرة ففى مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى الطلاقا وعموما واشتراكها انها ليست مقصورة على تعيين ولامهوية على خصوصية  
وبالجملة القصر على تعيين والمحصر على شخص نياني هذه الاوصاف وما يكون شئ تشخصا بتشخصات كثيرة ومعينة بتعينات غير مقصورة في  
ليس منافيا للاطلاق بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك نعم القول يكون شئ مطلق مقسما لا يصح على راي المحشى بل انه يزعم ان الاطلاق  
والعموم وغيرهما من احتمالات الثانية وان القضايا المنقذة منها هنيات فلا يكون معروضا موحدا في الاعيان اصلا لا يقال على

سهيل المعارضة على جعل المعدوم المطلق قسما ما يمكن ان يعلم مكان العلم يستلزم مكان التحقيق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق  
ضروريا لا يمكن تحققة بمعنى ان كل علم ممكن تحقق والمعدوم المطلق وكذا المتع لا يمكن تحققة فيلزم كون قسم قسم قسامته وهذا باطل هذا  
على تقدير ان يكون قوله الذي كان عدمه المطلق ضروريا صفة كاشفة للمعدوم المطلق وعلى تقدير ان يكون قوله المذكور صفة لازمة حاصلة

انه يلزم كون فرد من القسم قسما للقسم لا ناقول لا نسلم ان مكان العلم يستلزم مكان التحقيق فان الحاصل في ذهن عند علم الشئ بالوجه  
هو الوجودون الشئ فافهم فيان وجود الوجه وجود لذى الوجه بالعرض فعلم الشئ بالوجه يستلزم وجوده كيف والعلم مساوق للتقدير والتقدير  
الوجود غير معقول فان كان الوجه واقعا فوجود الوجه وذى الوجه واقعي وان كان الوجه فرضيا فالوجود ايضا فرضي كما للمتنوعات فثبت  
استلزام مكان العلم لا مكان التحقيق ولو تحقق فرضي فالتحقق ان القسم هو ما يمكن ان يعلم ولو بالوجه فرضي شامل للمتنوعات فاما ما تحقق بوجه من الوجه  
بحسب الواقع فهو الموجود وليس له تحقق ما بحسب الواقع وهو المتع وان كان له تحقق ما بحسب الفرض فالتحقق ليس قسما للقسم واجاب البعض  
بان المعدوم المطلق باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في القسم ان كان مما يتع علمه نظر الى ذاته فهو قسم من الموجود والذنبى باعتبار  
العارض ومقابل الوجود باعتبار ذاته وانت تعلم ان هذا الوصف ليس وجها واقعا لان المعدوم المطلق وكذا المتع لا كنه له في الواقع ولا كنه  
له في الواقع لا وجه له في الواقع اذ لا معنى لتحقيق العارض بدون للمعرض فخلا معنى الكون هذا الوصف وجها واقعا للمعدوم المطلق انما هو وجود  
فرضي له مقابل قوله والا فهو الموجود والذنبى آه فان قيل اعترض على قول للمص والا فهو الموجود والذنبى تقريره ان الصورة الحاصلة من الشئ

في ذهن موجود ذهنية وممازاة محض ذلك شئ الخارجى وعن الموهبة الحاصلة منه في ذهن آخر بالموهبة الشخصية على ما يشهد به بحث الوجود  
الذنبى فانه يدل على ان الاشياء وجودا سوى الوجود الخارجى وقد تقرر عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص اذ الوجود  
لشخص تساوقا فباختلاف احد ما يختلف الآخر عندهم وان الموضوع من جملة الشخصيات اذ العرض الواحد لا يكل في موضوعات  
متعددة فالوجود الخارجى والموجود الذنبى مختلفان هوية وكذا الوجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن آخر وجودا وتشخصا فيكون الموجود  
الذنبى سخا بالموهبة كالوجود الخارجى قلنا الصورة الحاصلة في ذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في ذهن بنفسها  
وجودا وكذا الوجود الخارجى في ترتيب الآثار الخارجية لانها تجعل النفس عالمة في الخارج قبل الحق عند المحشى انه وجود خارجى وانما قال



هنا يحذو وجود الخارجى توجيها العبارة المصداق اعترض عليه بعض الاكابر قه بان هذا بعيد فان لم يعلم مذهب المصداق فيه بعد والمشيى نرى  
 ان معتقده مذهب الفلاسفة والافعنده ليست الصورة مبدأ الاكتشاف ولا تجعل النفس على المتبل مبدأ الاكتشاف عنده حالة ادراكية حتى  
 بالحقيقة للصورة العلمية وانت تعلم ان المشي قد صرح فى حواشى شرح التهذيب بان المشي من حيث العوارض الذهنية موجودة فى الخارج لتز  
 الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعى وجود الحاشيتين فى الخارج فالحق ان وجود الصورة عنده وجود  
 خارجى سواء كانت الصورة مبدأ الاكتشاف او لا ومن حيث هى مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة فى الذهن بصورتها بوجوبها  
 عليها الآثار الخارجية وجاز ان يكون شئ واحد وجودا من ههنا الى ههنا وجودا خارجيا والآخر لا يكون لك باعتبارين كما يجب  
 تحقيقه فالمراد ههنا بالوجود الخارجى ما يشبه النمو الاول من الوجود الذهنى وبالوجود الذهنى ما يختص بالنمو الثانى منه فالذى هو موجود ذهنى غير  
 منجاز بالهوية ولما كان ههنا منطقتان يقال ان الوجود الخارجى لا يمكن فيه الاعتبار ان معنى الشخص المكتشف بالعوارض الخارجية والحقيقة  
 من حيث هى وهى من حيث هى غير منجزة بالهوية والشخص فيصدق عليه تعريف الموجود الذهنى اجاب عنه فى الحاشية بقوله هذا لا يجزى  
 الموجود الخارجى بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرّية انما هى فى ظرف الذهن وفى الخارج خلط مختص انتهى يعنى انه لا يمكن قطع النظر عن  
 العوارض الخارجية فى الخارج لان فيه خلطا مختصا بالتعرّية انما يكون فى الذهن واورد عليه بعض الاكابر قه بانه ان اراد بالتعرّية عن العوارض  
 وجودا بمعناه علمى الطبيعة بشرط لا شئ ففى كما انها غير موجودة فى الخارج غير موجودة فى الذهن فان الوجود من دون الشخص غير مقبول  
 وان اراد اخذها من حيث هى مع قطع النظر عن العوارض ففى الماهية المطلقة وهى موجودة بوجوب الشخص ههنا وخارجا سواء وجد التعرّية  
 التى هى فعل الذهن ام لا فيصدق عليه فى الخارج انها غير منجزة بالشخص والهوية والاقتران بالعوارض لا ينافى وجودها من حيث هى  
 وانت تعلم ان فى الخارج شيئا واحدا منجزا بالهوية والشخص نعم للذين ان يلاحظ الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهو من  
 لياظ من حيث هو مخلوط بالعوارض فى الواقع والتعرّية انما هى فى لياظ الذهن فقط بمعنى ان للذهن ان يلاحظ الشئ معرفة عن العوارض  
 وان كانت مكتشفة بها فى نفس الامر ههنا وخارجا والموجود فى الخارج والذهن مع قطع النظر عن هذا الياظ واحد مختص ليس فيه ثنائية صلا  
 ولا يمكن ان يصدق عليه انه غير منجزة بالشخص والهوية لان الماهية من حيث هى هى موجودة بعين وجود الشخص فى الخارج والذهن ههنا  
 اى بما ذكر من ان الموجود الذهنى بحسب وجوده فى الذهن بهوية شخصية نظير ذلك ان ما ذكره الشارح ههنا من ان الذهن لا يدرك الامر اكليا  
 ليس على ما ينبغي قال فى الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الامر اكليا فلا شك بان له بحسب وجوده فى الذهن بهوية شخصية انتهى فالكل  
 موجود فى الذهن مع كنيازه بهوية شخصية لاحقة له فى هذا النمو من الوجود مع انه اى مع ان قول الشارح فان الذهن لا يدرك الامر اكليا كما  
 تراه ناظر الى القول بان مدرك الكليات النفس مدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك فى الانسان ليس الا المشار اليه  
 باننا وانت وهى النفس المناطق دون الحواس انما آلات الادراك لا مدرك بل الادراك ليس الا من شأن الجود والحواس لما كانت جسمانية  
 لم تكن شاعرة لذواتها وان لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره والحواس ليست شاعرة بذواتها فكيف تكون شاعرة بغيره فافتد برواها بعض الحكماء  
 عن هذا الايراد بان الشارح صرح فى موقف الجواهر بان الحواس انما سميت مدركا لمحصل الصور فيها وكونها حاشية على الادراك فاذن



مراد الشارح ان الذهن لا يحصل فيه الامر كلي وصور الجزئيات المادية تحصل في الحواس وان للدرك للكل والجزئي هي انفس فان دفع الابرار  
 الثاني ولعله لهذا قال مع انه كما تراه ناظر ولم يجرم به وقد يورد على الشارح بانه لو سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها انفس الاعلى وجوب كلي لكن  
 المجزئات تدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فاختل المحصر واجاب عنه بعض الاكابر بقوله بان كلام الشارح مبني على ان الكلية والجزئية صفتان  
 للعلم دون المعلوم كما نقل عن قدام الفلاسفة فالادراك العقلي كلي والادراك الاحساسي جزئي وبناء على هذا صح قولهم ان الباري عز وجل  
 لا يدرك الجزئيات المادية الاعلى وجبه كلي فان مرادهم نفي العلم الاحساسي وثبات العقل والتعقل علم كلي وان كان المعلوم تخصما فتشخص الصورة  
 الذهنية غير مانع عن الشراكة والحاصل ان الذهن اي الذات المجردة لا يدرك الامر كلياً اي لا يحصل فيها عند الادراك الامر كلي غير مانع عن  
 الشراكة فلم يشمل الصورة القائمة بها على الموية المانعة عن الشراكة واما صحة هذا القول وفساده فليس عمدتما على الشارح فانه هنا في صدره نقل  
 المذهب لاني التوهم والتسديد ولم يبق الكلام الا في العلم الاحساسي ولذا اورد به نقضاً قوله بان الجزئيات اذ فان قلت الموجود الذي  
 ليس له وجودية تب عليه الاثنا اي اثار الشخص الخارجي وهذا المعنى يصديق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة يعني ان الصورة قد تحصل  
 في خمس الظاهر كما هو المختار عند المشائيه وهذه الصورة لا يترتب عليها الاثنا في موجودة ذهنية والنقض وارد بها فلا وجه لتفسيه القوى بالباطنة  
 واجاب عنه بعض الاكابر بقوله بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فانه كثير ما يطلق لفظ الحواس ويراد بها الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة  
 وقوله المدركة بالحواس المرشمة في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات يعني الجزئيات بقسميها الحاصلة في الحواس الظاهرة والمرشمة في القوى  
 الباطنة منجزة بالموية وليست موجودات خارجية وفيه ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا يخلو عن البعد اذ ليس فيه الواو العاطفة بين الحواس  
 والمرشمة في القوى الباطنة لا بد منها على هذا التوجيه كما لا يخفى وما يوجب كون صور الجزئيات للمادية حاصلة في خمس الظاهر مقال الشيخ في طبعها اشفاء  
 يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكاً كاشي مادى فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريداً  
 والحس ياخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة كالحاذاة والوضع والمقابلة واذا زال تلك النسبة بطل  
 ذلك لاخذ اورد عليه بانه لا تأييد فيه فعمل مراده بالحس الحس المشترك وفيه ان هذا لا يرد يرجع الى جواب الحشى قلت مدركات الحس الظاهر حال  
 احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لاني الحس الظاهر فاذا ابصرنا شيئاً فصورته انما ينطبع في الحس المشترك لاني البصر والاحساس انما هو الحس  
 المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها اي حال كون الصورة عند الحس الظاهر واذا زالت هذه الحالة اي للمقابلة يبطل ذلك لاخذ  
 لا تشاء شرطه ويحصل الصورة في الخزانة اي في خزانة الحس المشترك وهو الخيال فلم يحصل الصورة في الحس الظاهر فظهر توجيه تخصيص الشارح القوى  
 بالباطنة وفيه ما افاد بعض الاكابر انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وهو احداث مذهب نفي الفلذ مذهب  
 الفلاسفة والكلام على مذبههم وقد صرحوا بانطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النور واما الحس المشترك فانه ينطبع فيه بعد انطباعها فيها فلا يمكن  
 ان يراد بالحس الحس المشترك واما حصول الصورة في الخيال فانه هو عند طريق الذهنول لا عند غيبوبة المادة كما ميل عليه كلام الحشى واليف قال  
 الشيخ في طبعيات الشفاء فمنها البصر وهو قوة مرتبة في العصبية المجردة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام وذوات اللون  
 وهذا النقص في الطبع الصورة في الحواس الظاهرة والقول بانه تسامح في القول بانطباع الصورة في الجليدية كما تسامح في نسبة الادراك



الى البصر في غاية البعد اذ مذهبهم ارسام الصورة في الجليديتها كما هو مصرح في كتبهم فاصحوا ان نقول في الجواب عن النقض بصور الجزئيات المرسمة في القوى الباطنة ان المراد بالهوية هنا هوية متميزة بما فرض الاشتراك مطلقا اي على وجه الاجتماع والبدلية معا وهوية الجزئيات المرسمة في القوى الباطنة متميزة بما فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية واذا جاز الاشتراك البدلي في الصور الحاصلة في القوى الباطنة فهي غير متميزة بالبدلية والحاصل ان الصور الحاصلة في القوى الباطنة والكائنات من حيث اكتنائها بالعوارض الحسية غير قابلة للاشتراك اصلا لكنها من حيث انحصارها للشيء البدلي دون الاجتماعية لا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال تطبق على كل بيضة بيضة من البيضات المعنية اذ ارفع احد منها وضع الاخرى مقاما على سبيل البدل بحيث يحجز العقل ان يكون هي هي وليس هذا الحكم مختصا ببعض الصور الخيالية كصورة البيضة المعنية بضعف البصر بل يجري في كل صورة خيالية ووهية كما قال وهكذا سائر الصور الخيالية والوهية تجري فيها الاشتراك البدلي او كل صورة خيالية ووهية تطبق على الافراد العينية والفرعية لان المراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء الفرعية فكما يرسم في الخيال فلهوهم باستخدام الصورة ان يخترع مثله في الشكل واللون والمقدار وغيره فيجوز في الصور الخيالية الاشتراك البدلي بين هذا الخيل والموجود وبين الخيلين في كل تخيل ولو هوهم كما يظهر بالتأمل الصادق وتفصيله اى تفصيل الجواب ان مدركات الحس الظاهر لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادة ولو احتمل لحياتها هوية متميزة بما فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصور الحاصلة في الحواس الظاهرة مجردة عن نفس المادة مع شرط حضور المادة عند الحس ووقوع نسبة ووضع من المقابلة والتلاقي ولا تجريد فيها عن لواحق المادة فهي من قبيل الموجودات الخارجية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات والاحساس اذ راك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة من الالين والوضع والتمتد والكيف والكم وغير ذلك اذ بعض ذلك لا ينفك الشئ عن امثاله في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره ولا يخفى ان هذا الكلام من محشي تصحح يحصل الصورة في الحس الظاهر وقد اكثروا من قبل حيث قال مدركات الحس الظاهر انما تنطبع في الحس المشترك لان في الحس الظاهر الان يقال المراد ان يحصل الصورة في الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر ويقيم ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر موجودة في الخارج اذ يلحقها هوية متميزة بما فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا والصورة الحاصلة في الحس الباطن سواء كان حسا مشتركا او خيالا او دها محسولا فيه وكونها مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقضا او ناقضا الحاصلة في الحس المشترك والخيال مجردة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود المادة لكنها ليست مجردة عن اللواحق للمادة كتقديرها وتكاملها ووضعها والحاصلة في الوهم مجردة عن المادة وعن بعض لواحق المادة لانه نبال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في المادة فالصور المرسمة في الحواس الباطنة بسبب تجردها نحو من التجريد يلحقها هوية متميزة بما فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية بل هي قبل الاشتراك البدلي والصورة الحاصلة في العقل محسولا فيه يلحقها هوية متميزة بما فرض صدقها على غيرها من الصور العقلية وكونها مجردة عن المادة ولو احتمل تجريدها تاما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية والحاصل ان الصور المحسوسة لا تستلها على اللواحق المادية متعينة بحيث لا يحتمل الاشتراك اصلا والصور المدركة بالحس الباطن تجریداً تجریداً ناقضا بحيث لا يحتمل الاشتراك بدلا لاجتماعها والصور العقلية لتجریدها التام بحيث لا يحتمل الاشتراك على وجه الاجتماع ايضا وفيه كلام من وجوه الاول ان التفرقة بين الصور الحاصلة في الحس الظاهر وفي الحس



المشترك حال كونها عند الحس الظاهر وبين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات انية والثانية من الموجودات ذهنية بل  
لان الصور الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر لا ترتب عليها الآثار الخارجية لان صورة النار الحاصلة  
في البصر لا تحرق شيئا وحصول صورة الخلاوة في الذوق لا يجعل شيئا حلو وفي الحاصل في الخيال سواد في عدم ترتب الآثار في موجودات  
ذهنية الثاني ان قبول الصور الخيالية والوهمية الاشتراك البدلي ثم نعم قد يشبه تشابه العوارض والتميز تميزا تاما فيجوز ان ما يحمله هو هذا ام ذلك  
لكن هذا التجويز انما هو من اغلاط الوهم واما في نفس الامر فلا يقبل الاشتراك اصلا لا معا ولا بدلا بل هو شتمل على المذية لا يقال المراد بالاشتراك  
البدلي اعم مما يكون في نفس الامر وكسب التجويز العقلي الغير المطابق لانه يلزم ان يكون بعض الصور الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس  
المشترك حال كونها عند الحس الظاهر من هذا القبيل كصورة ضعيف البصر والشبح المرئي من بعيد فانه يجوز فيها ان هذا ام ذلك تجويزا غير مطابق  
الثالث ان الموجود الذهني تشخصا البته سواء كان موجودا في الحس والعقل فان اراد صدقه بدلا مع هذا الشخص فهو باطل قطعاً لان تشخصا  
الاشتراك الاجتماعي والبدلي معا فمنا كان تشخصا وخارجيا وان اراد انه مع قطع النظر عن هذا الشخص صادق بدلا فهو كما انه صادق بدلا  
على كثيرين صادق اجتماعا واجاب عنه بعض الاكابر بقوله بان ههنا تشخصين تشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس خبرني البته  
باتفاق الفلاسفة ثم لمحة تشخص آخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن تشخص يبقى المعلوم بتشخصه والحشي يدعي ان تشخصا غير  
عن اشراك البدلية فان قلت كيف يمتثل تشخص الخارج في الحس مع المصادقة بين الوجود وتشخصه اذ ليس في الحس وجود خارجي فليس  
هناك تشخص خارجي قلت هذا لا يراد لا يضر في هذا المقام فان المقام مقام نقل المذاهب وليس عمدة الصحة والفساد على الناقل وحصول  
التشخص الذي عرض له في الخارج مذموم وقد نصوا عليه بنصوص غير قابلة للتأويل مع انهم يقولون ان تشخص في ظرف يساوق الوجود  
في ذلك الظرف فلا يصح تبدل الوجود في ظرف التشخص واما بقاء التشخص في ظرف آخر مع عروض وجوده فلا يمنعونه فتأمل فيه حق  
التأمل وبعد للتيا والتي اي بعد اجمال الجواب وتفصيله هذا جواب آخر عن النقض بصور الخبريات الحاصلة في الحواس مطلقا تقرره انك  
قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود ذهني لا يحد وخذ الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراك  
وهو الاشتراك على وجه الاجتماع قال في الحاشية حاصل هذا الجواب ان المراد بالهوية الشخصية هوية تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع  
والصورة الجزئية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لما في ذلك الخيال ينطبق على تلك الصورة  
في اتي خيال تحصل على وجه الاجتماع قد سبق ان الصورة الحاصلة في الخيال او الوهم وكذا الصورة الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس  
المشترك حال كون المحسوسات عند الحس الظاهر اعتبارين في من حيث انها تشخصه بتشخص الحس ولكنة بالعوارض الحسية موجودة  
بالوجود الذي يحد وخذ الوجود الخارجي ومن حيث هي اي مع قطع النظر عن تشخص الحس والعوارض المرتبة على تشخص موجوده بوجوه  
لا يحد وخذ الوجود الخارجي ومنطبقته على تلك الصور في اي حس تحصل على سبيل الاجتماع فتلك الصور موجودة ذهنية وغير منجزة  
بالهوية انما غير متممة على هوية تمنع من الاشتراك الاجتماعي ولكنها مع ذلك ليست بكلية كما قال ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس  
لان منها الكلية جوارز الابطال على الاعيان الخارجية محققة كانت او مقدره على وجه الاجتماع انتهى يعني ان الصور الحاصلة



في الحواس وان كانت غير متميزة على الهوية المانعة عن الاشتراك الاجتماعي لكنها ليست بكنية اخنسا الكنية جواز الاشتراك الاجتماعي بين الاعيان الخارجية المحققة او المقدرة والصور الحسية غير متميزة بينها بل هي مشتركة بين الصور الموجودة في الحواس الكثيرة في موجود ذهنية واعلم على بعض الاكابر بان هذا الجواب كالجواب المائل يعني على ان الحاصل في الخيال الهوية فالموتية الخارجية تكون مكتوفة بالعوارض الخيالية فاذ قطع النظر عن العوارض الخيالية تبقى الهوية الخارجية والهوية الخارجية غير مانعة عن الاشتراك الجمعي بين الصور الحاصلة في الخيالات فقد صدق على الهوية الخارجية انها غير متخازة بالموتية المانعة عن الاشتراك الجمعي ولو اريد بالموتية ما يمنع الاشتراك بين الاشخاص الخارجية فالحال لا يصدق على الصورة الخيالية اننا متخازة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب الخارج واجاب عنه بان الملو المتخاز بهوية مانعة عن الاشتراك في ظرف ذلك الوجود موجود خارجي والمتخاز لا بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك لظرف موجود ذهني والهوية الخارجية في ظرف الخارج متخازة بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك لظرف وفيه كما ان الصور الحاصلة في الحواس هويتها غير مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الذهن ومتخازة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الخارج كك الهوية الخارجية غير مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الذهن ومتخازة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الخارج فلما وجه للفرق صلا فتأمل وانظروا قولهم بان المدرك الخارج لا يخفى ان المتخاز في الخارج بميتة وهوية لا يخفى ان حقيقة الخارج بميتة وهوية متضمن اليها في هذا التحقق سواء كانت الهوية خارجية عن الحقيقة الشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث ذهبوا الى ان الاختلاف بين الظلي والخارجي بحسب الادراك دون المدرك فما كان مدركا من حيث الانحياز جزئي وما كان مدركا من حيث نفس ما يمتد مع قطع النظر عن الانحياز كلي ولما كان الاول مختصا في الاحساس الثاني في التقطع قالوا مادرك بالادراك الاحساس جزئي وما ادرك بالادراك العقلي كلي اوداخلته في الماذهب اليه غير متم حيث ذهبوا الى ان الشخص جزئيا عقلي للشخص والشخص مركب عقلي من الماهية والشخص فالموتية على كل الذميين ليس ام منضمما فالمتخاز في الخارج بميتة وهوية غير متخاز بهوية متضمن اليه بحسب هذا النحو من الوجود واجاب عنه بعض الاكابر بان هذه المناقشة يشبه المناقشة اللفظية فانه انما يرد لو اريد بالانضمام حقيقة الانضمام وانما ان اريد بالمتخاز بحسب ماهية وهوية متميزة بحسب ذلك لظرف من الوجود فلا يرد شئ الا بالتعريف بحسب اللفظ مع انه من البين ان الموجود في الحواس بهوية متخازة للهوية الموجودة في الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص فالمدرك بالحواس متخاز في حقيقة الذميين بميتة وهوية متضمن اليها في هذا التحقق فلما يصح قول الشارح ان المدرك بالحواس لا يتخاز في حقيقة الذميين بميتة وهوية متضمن اليها في هذا التحقق واجاب عنه بعض الاكابر بان مذهب الفلاسفة ان الموجود في الذهن الهوية الخارجية وعليه يعني جواب المحشي الذي مر في نقول الصورة الحاصلة في الحواس متميزة على هوية خارجية محفوظة في الحاسة وقد عرض لها هوية اخرى فالموتية الاولى امتازت عن صور اشخاص اخرها متميزة لكانت حصل في الحاسة قد امتازت به عن الصور الحاصلة من هذا الشخص في خيالات اخر ففي الحاسة امتازت بهويتين منضمتة احداهما في هذا النحو من الوجود والاخرى في نحو الوجود الخارجي فالموتية الحاصلة في الحاسة لم تخزن في الذهن بهوية منضمتة في حقيقة الذميين فقط بل يتخاز في الذهن بهوية منضمتة في الوجود الخارجي ايضا وهو اللاد بقول الشارح ان المدرك بالحواس لا يتخاز في حقيقة الذميين بميتة وهوية متضمن اليها في هذا التحقق فلما اشكال الا بالتعريف والبعيد عن اللفظ وهو الذي قال الشارح وكل ذلك تكلف وتعسف قوله وكل ذلك تعسف وذلك لان المتبادر من قوله وان انحازاه لتغاير التميز بالذات انما جعل وجه التعسف انه خلاف المتبادر لان المتبادر من لفظ التعسف انه معنى لبعيد عن اللفظ والحاصل ان الشارح قد اعترض على قولهم



فان انحازاه بجميع الاول ان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له هوية مغايرة لحيثية حتى يجاز بها معا واجاب بانه تعالى شيء واحد في صفاته الا ان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو يسمى هوية من حيث انه المميز له تعالى على وجه لا يمكن فرض الشك فيه فقد ناز الواجب بحقيقة هويته شخصية متغايرة من اعتبار انهم اعترض عليه بالتعسف وبين الشيء وجه لتعسف بان المتبادر من قوله فان انحاز الخ تغاير المميزين بالذات وهما هاتان متغايرتان اعتبارا والاولى في وجه لتعسف ما قال بعض الاساتذة روح الدرر وجه ان المتبادر من التغاير تغاير المميزين اما بالذات او بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير متقدمة على صدق المفهومين وهما بعد تسليم التغاير المتغاير متاخر عن صدق المميته والتشخص وهذا النحو من التغاير غير المتغير المعبر عنهم والوجه الثاني من الاعتراض ان الجزئيات المدركة بالحواس المرسمة في القوى الباطنة متخازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا ليست موجودات خارجية بل هي موجودات ذهنية واجاب عنه الشارح بان المدرك بالحواس لا يجاز في تحققة الذننى بمميته وهويته متضمن للبيان في هذا التحقق ثم اعترض عليه بانه تعسف وبين الشيء وجه لتعسف بان المتبادر من قوله فان انحازاه كون الموجود الذننى غير متخاز بهويته متضمن الى المميته في اى ظرف كان قال بعض الاساتذة روح الدرر وجه الاسفل في وجه لتعسف ان الظاهر من كلام المصنف في تقسيم عدم الانحياز في الوجود الذننى مطلقا فالقول بالانحياز مع انه مخالف لما سبق بطلان الانحياز الذي سلمه المحجب هو الانحياز الذننى بالهوية العينية وهو غير معقول لان الوجود الذننى لا يوجب هوية على جهة في الذهن لان الهوية مساوقة مع كل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تنعدم في الخارج ولا يفتاوت الحال في الوجود الذننى واورد عليه بعض الاكابر قبحه بان هذا القائل قد حسب مقصود المحجب ان الموجود في الحاشية ليس له هوية يجاز بها اما الهوية الهوتية الخارجية بهاميتار الموجود الذننى فاورد ان الهوية قد تنعدم ويبقى الموجود الذننى وهذا توهم فاسد لان مقصود المحجب ان الموجود في الحاشية له هوية موجودة في تلك الهوية هي الهوية التي بهاميتار في الوجود الخارجي ولا يضر انتفاء الهوية عن الخارج لهذا الوجود الذننى وان اراد هذا القائل ان يبيح ان يحياز الموجود الحسى بالهوية العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان الهوية العينية مساوقة للوجود العيني فاما حصولها في الحاشية فففيه ان هذا البطلان لقول الفلاسفة ولا يضر في هذا المقام وايضا لو اريد هذا لا يتوجه عليه ان الهوية العينية قد تنعدم عن الخارج ولا ينعني الوجود الذننى ثم ان اسلم انما هي المساوقة بين الهوية العينية والوجود العيني في الخارج فلا يصح انتفاء الوجود العيني مع بقائه الهوتية العينية في الخارج ولا قباحت في حصول الهوية العينية في الحاشية مع عروض وجود آخر قوله اما ان لا يقبل عدمه اراد بالعدم المطلق المراد بالعدم المطلق طبعية عدمه عدم المطلق المعطى فانه عدم خاص بالحاصل ان الواجب لذاته ما يتنع عليه طبعية عدمه فيكون الوجود المطلق للمقابل له ضروريا وهما كلام من وجهه منها ان الزمان يستحيل عليه عدم المطلق او يستحيل عليه عدم السابق وعدم اللاحق فهو واجب وجوابه ان الزمان لا يستحيل عليه سلب طبعية الوجود بل انما يستحيل عليه سلب الوجود الخاص عن الوجود السابق واللاحق ولا يلزم منه تحاله لعدم مطلقا واليه اشار بقوله فلا يشكل بالزمان حيث لا يقبل عدم اللاحق لذاته ووجه تخصيص نفى عدم اللاحق عن الزمان مع انه لا يقبل عدم السابق ايضا عندهم انه قائل بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده تقدما في الواقع قال في الحاشية اراد بالزمان نفسه كما هو مذهب الفلاسفة من ان الزمان امر متد متصل غير قار الاجزاء موجود في الخارج بنفسه غير قناه اوراسمه هو الآن السبيل انتهى هذا مختار جماعة من المتأخرين فعندهم الزمان موهوم والموجود في الخارج انما هو الآن السبيل الذي هو راسمه ومنها ان كل ممكن يستحيل عليه عدم المطلق



لان اعدام المطلق منحصر في الممتنع وكل ممكن موجود في علم الواجب ضرورة ان العلم مساوق للتميز والتمييز بدون الوجود غير معقول محسب بان  
المراد باستحيل عليه العدم المطلق لذاته وهو منحصر في الواجب واما الممكن فلا يستحيل عليه العدم المطلق لذاته بل بالنظر الى علم الواجب ومنها ان انتفاء  
الوجود الذاتي بالذات لا يستحيل على الواجب تعالى فانتفاء جميع احوال العدم لا يكون مستحيلا عليه تعالى اجيب بان للوجود الذاتي خارج عن  
المقسم اذ المقسم للواجب والممكن الموجود الخارجي فالواجب مالا يقبل العدم المطلق بالنسبة الى الوجود الخارجي فلا نقض بانتفاء الوجود الذاتي  
والتحقق ما افاد بعض الاكابر قه ان الواجب ممتنع عليه جميع احوال العدم الذي يناني الواقعية وانتفاء الوجود الذاتي لا يناني كون الواجب  
موجودا في الواقع كما ان انتفاء وجود زيد في مكان مخصوص لا يناني كونه موجودا في الخارج قال في الحاشية المتعلقة على قوله العدم المطلق  
نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته متمنع كما ان الوجود المطلق للمقابل له بالنظر الى ذاته ضروري يعني ان المراد بالعدم المطلق  
ليس ما هو المصطلح بل المراد بطبيعته العدم اى سلب طبيعة الوجود فالواجب ماله طبيعة الوجود ضروري يستحيل عليه طبيعة العدم والممكن باليس له  
طبيعة الوجود ضروريا ولا سلب طبيعة الوجود ضروريا بخلاف الزمان فان كل من الوجود والعدم بالنظر اليه ممكن فما ظن بعض جملة يونان ان  
الزمان واجب لاسيما العدم السابق واللاحق عليه ليس بشئ لان الزمان يمكن سلب طبيعته الوجود عنه واما ما يمكن في الزمان هو حقوق العدم  
وهو عدم خاص ولا حقوقه وهو وجود خاص وهما اى حقوق العدم الذي هو العدم الخاص ولا حقوق الذي هو الوجود الخاص خارجان عن نفس  
الوجود والعدم لان حقوق العدم سلب الوجود الخاص ولا يلزم من استحالة سلب الوجود الخاص استحالة سلب "وجود مطلقا بل يمكن سلب الوجود  
انطلق بان لا يوجد اصلا ولا حقوق العدم ضرورة الوجود الخاص وضرورة خصوص الوجود لا يناني الامكان فان قلت ان الزمان ليس  
استحال عليه العدم السابق واللاحق فاستمرار الوجود واجب لانه اذا امتنع احد النقيضين وجب النقيض الآخر والوجود المستمر كونه الوجود <sup>لظاهرة</sup>  
في الواقع فالوجود المطلق ضروري للزمان يقال نقض العدم السابق والعدم اللاحق سلب العدم السابق واللاحق وهو اعم من الوجود  
المستمر فانه يصدق بانتفاء الوجود لا ساء وثبوت الوجود مستمر فعلى تقدير استحالة العدم السابق واللاحق يجب سلبها لا ما هو اخص من سلبها  
اعني الوجود المستمر ضرورة خصوص الوجود والعدم في الممكن لا يناني امكانه فمائل انتهى قال بعض الاكابر قه ما ذكر من عدم منافاة ضرورة ضرورة  
العدم للامكان ان كان صحيحا لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وسلب ضرورة رفع طبيعة الوجود لا عن سلب ضرورة  
الوجود الخاص وسلب ضرورة رفع الوجود الخاص فلا يكون ضرورة رفع الوجود الخاص منافية للامكان لكن ما ذكر من عدم منافاة ضرورة  
خصوص الوجود للامكان والاحتياج فاسد لان ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق بدهية فاذا كان خصوص الوجود ضروريا كان الوجود  
المطلق ضروريا وفيه ان العدم اللاحق عدم خاص وهو انتفاء الوجود واللاحق في استحالته يكون الوجود اللاحق ضروريا وضرورة الوجود الخاص  
يستلزم ضرورة الوجود المطلق فيكون سلب طبيعة الوجود بما لا فيلزم كون الزمان واجبا وايضا السلب طبيعة من الطباع يلحقها ان خصوصية  
فيلزم كون ضرورة العدم الخاص مستلزما لضرورة العدم المطلق فضرورة العدم الخاص يناني الامكان والحق ان ضرورة الخاص انما  
يستلزم ضرورة المطلق في ضمن الخاص للمع قطع النظر عن تحققه في ضمنه وهو ليس بضرورة المطلق حقيقة والواجب انما يكون بضرورة المطلق  
من حيث هو كذا وكذا الامتناع انما يكون بضرورة العدم المطلق لاسيما حيث تحققه في ضمن الخاص فمائل قوله واطاراه اعلم انه قال الشارح



شيء لا واجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بالغير تقييد للممكن بذلك ليس احتراز ولا يمكن بالغير بل رعاية لموافقة قيد لذاته في الواجب  
 وانما لا يكون الامكان مقتضى الذات واورده عليه بان الامكان لا يكون مقتضى الذات واجاب عنه كمشي بوجدين الاول ما اشار اليه بقوله  
 فيه مسامحة يعني ان القول باقتضاء الذات للامكان مسامحة ولا راد به عدم اقتضاء الغير لان الامكان سلب ضرورة الناشئة عن الذات  
 لا سلب ضرورة الناشئة عنها يعني ان قيد لذاته ليس قيد للسلب بل هو قيد للسلب فلا يكون السلب مقتضى الذات ضرورة انه يباح  
 الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني لو كان لذاته قيد للسلب كانت الضرورة المسلوطة مطلقة وسلب ضرورة المطلقة انما يكون باقتضاء  
 جميع انحاء الضرورة فانيته كانت او غير فانيته يباح الامكان الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذ فيه ضرورة غيرية ولو كان الامكان عبارة عن  
 سلب مطلق الضرورة فهو ان كان يباح مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لكنه يباح الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا لان فيهما  
 سلب ضرورة الغيرية فكيف يكون مقابلا لما وورده عليه بانهم قالوا في لفظي الامكان بالغير انه لو كان بالغير يلزم توارد العليتين المستقلتين  
 اعني الذات والغير على شيء واحد وهذا صريح في كون الذات مقتضية له واجب بانه لما كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والخالف الذي يلزم  
 في توارد العلل المستقلة على ذات واحدة يلزم في ورود العلة على الذات كافية فيه والثاني ان القول بان الامكان ليس مقتضى الذات  
 كونه عبارة عن سلب ضرورة الناشئة عن الذات لا عن سلب ضرورة الناشئة عنها سلم الا انه يمكن ان يقال سلب ضرورة الناشئة  
 عن الذات ناش عنها بان جعل السلب محمول سالبته المحمول اي يعتبر للسلب نحو من الثبوت ويجعل السلب محمولا على ان اقتضاء الذات  
 للسلب لا يعقل بدون اعتبار الثبوت او السلب البسيط لا يكون بعلة فلا يكون الذات علة مقتضية للسلب البسيط وبالجملة الضرورة المسلوطة  
 ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالناشئة عن الذات فيكون سلب هذه الضرورة اذا كان السلب محمول سالبته المحمول مقتضى الذات  
 ويباح الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما لم يعتبر الايجاب العدولي لانه موقوف على وجود المثبت له فيلزم تقدم الوجود على الامكان  
 بخلاف السلب المحمولى على ما عليه للتأخر وورده عليه وجود الاول ما قال ولكن الخارج عن المحصر العقلي هو السلب البسيط يعني ان  
 الخارج عن محصر الموجود في الوجوب والامتناع والامكان هو السلب البسيط لا السلب الثابت فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات  
 والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلبها سلبا بسيطا اختل المحصر والثاني ما اشار اليه بقوله بل ليس ههنا اقتضاء  
 ليس في حد الامكان باعتبار الاقتضاء لاني الضرورة ولا في سلبها فان الامكان سلب ضرورة التي هي بالنظر الى الذات سلبا  
 بسيطا وهذا السلب لا يصح انفكاكه عن الذات في مرتبة من المراتب وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء بل ميل على عدم الاقتضاء اذ على  
 تقدير الاقتضاء كانت الذات متقدمة على هذا السلب فيلزم انفكاكه عن مرتبة الذات ههنا استلزام بمعنى مطلق امتناع الانفكاك  
 وهو غير الاقتضاء والتأثير والثالث ما قال وعلى كل تقدير اي سواء كان ههنا اقتضاء او لا يكون لا يلزم من سلب المقيد السلب المقيد يعني انه  
 لا بد من تقييد الضرورة المسلوطة بقيد او ليس الامكان عبارة عن سلب مطلق الضرورة بل هو سلب ضرورة التي هي بالنظر الى الذات ولا يلزم  
 ان يكون السلب مقيدا بهذا القيد حتى يكون السلب ناشئا عن الذات لان تقييد المقيد في المقيد لا يرفع المقيد وسياتي تحقيقه في مقامه  
 وهو اي الممكن لذاته المشهور ان الموجود الخارج ينقسم الى الجوهر والعرض والحق ان المقسم اليها هو الموجود في نفس الامر مطلقا لا الموجود في الخارج



لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون اعلم انه لا ريب ان من الاعراض ما لا توجد في الخارج للنسب  
والاعداد فانها لا توجد خارج المشاعر بل لا توجد في الاذهان والصورة الذهنية عرض في الذهن مع انها ليست بموجودة خارج المشاعر ولا موجودة  
بوجود تترتب عليه الآثار الخارجية لكونها موجودة بوجد وظلي عندهم فلا يجوز ان يكون مقسم الجوهري والعرض الموجود الخارجي سواء اريد به الموجود خارج  
المشاعر او اريد به الموجود بوجد وتترتب عليه الآثار الخارجية فالحق ان مقسم الجوهري والعرض هي الماهية الموجودة بوجد مطلقا فهنا كان ادعينا  
والوجود العيني اعم من ان يكون بنفسه او منشأه وعلى هذا الامور العامة اعراض كالامور الانتزاعية لانها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا  
وتخصيص القيام الماخوذ في تعريف العرض بالقيام الانضمامي يخرج المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكلم المنفصل عن الاعراض  
او هي باسرها انتزاعية وبالجملة لا فرق بين الامور الانتزاعية والامور العامة فلا وجه لعددها من الاعراض دون الاخرى ومن زعم ان مقسم  
الموجود خارج المشاعر ما ورد عليه ان العلم والعدد والنسب اعراض مع انها ليست بموجودة في الخارج اجاب عنه بوجدين الاول ما اشار اليه  
بقوله والقول بان عددها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية في القيام بالموضوع والتصايف بها والثاني ما اوجبه  
اليه بقوله وبان الجوهري والعرض قيدا لقسم لانفسه يعني ان الجوهري والعرض ليسا قسمين بل باقيدان للقسم والقسم الموجود الخارجي الجوهري والموجود الخارجي  
العرضي قيدا للقسم بجوز ان يكون اعم من المقسمين الجوهريين والجوهريين تحلفا ما في الاول فلما فيه من ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض على الموجود الذهني  
مع انه مخالف لقسمه كما يتم في الثاني ارتكابا نعم لم ير سوء العرض في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد منه فانهم لم يبنوا معنى الجوهري والعرض الا  
في ضمن هذا التقسيم ولم يزيروا في موضع آخر عند ذكره على ما يستفاد من هذا التقسيم فان قيل فيمنع ان يكون المقسم الموجود في نفس العلم  
ان يكون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الملتحق منها شيئا ولا يمكن ان تدخل في الجوهري فلا بد وان تدخل تحت العرض الا  
يختل الحصر مع انهم لم يعيدوها منها قلت التركيب العقلي معتبر فيما هي في افراد ما ينقسم الى المقولات او المراتب التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات  
بالاندراج تحتها كما يقال الماهيات اما جوابه او اعراض فيكون المنبج تحت المقولات مركبا عقليا ولا يلزم ان يكون مقسم مركبا عقليا حتى يكون  
الجوهري مع كونه مقولة مركبا عقليا وفي بعض النسخ فيما ينقسم اليه المقولات وهذا ظاهر لان المقولة عبارة عن الجنس العالي فيجب ان يكون له اصل  
والحاصل ان الامور المدرجة تحت مقولة من المقولات تكون مركبات عقلية فلو كانت الامور العامة اعراضا يجب اندراجها تحت احد  
مقولات العرض مع انها ليست بمدرجة تحت مقولة من المقولات واذا لم تكن مندرجة تحت مقولة من المقولات فتكون الامور العامة خارجة  
عنه اي عن العرض لكونها باسائط عقلية فيه ان هذا لا يرفع الاعتراض او حاصله انه على تقدير كون المقسم الموجود في نفس الامر مزج كوالا في  
اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر ولا يمكن ان تدخل في الجوهري فلا بد ان يدخل تحت العرض والاختلال الحصر مع انهم لم يعيدوها  
من الاعراض والقول بان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات فتكون الامور العامة خارجة عن العرض لكونها باسائط عقلية غير خارجة  
له لان اختلال الحصر باق بعد وخصص المقسم بالموجود الذي يخص في المركبات العقلية فلا محيد عن التكلف واعلم انه لا يلزم من عدم اندراج  
الامور العامة تحت مقولة ان لا تكون اعراضا او العرض غير مختص في المقولات التسع كما نص عليه الشيخ في قاطيعه رياس الشفاء فالامور العامة  
كالوجود والوحدة وغيرها اعراض قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات ولعمري ما قال بعض الاكابر



ان الاستدلال بهذا الوجه على عدم كون الامور العامة عرضا موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عموما لكل ما يندرج تحتها وان الامور العامة كلها بسبب الخط والكل في غير المنع اما الاول فظاهر قالوا الوحدة عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني فلانهم صرحوا ان الفصول غير مندرجة تحت المقولات اندراج نوع تحت بل صدق الجوهري عليه صدق عرضي وقالوا التصويبي الفصول فالصور غير مندرجة تحت المقولات بحيث تكون مركبة منها ومن غير ما اذا جاز في بعض الموجودات ذلك فليجزم مثله في الامور العامة ايضا والسواد والبياض ونحوها عند الحاشية بساطة وهما خارجا فليس واحد من المقولات ذاتية لما مع صدق رسم العرض عليه ويرغمه مذهب الفلاسفة فليكن الامور العامة من هذا القبيل واما الثالث فالليل انما قام على بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام مع ان موصوفاتها اي موصوفات الامور العامة ليست بموضوعات بل ان الشئ لا يقوم وجوده مثلا للموضوع لا بد وان يكون مقوما لما حل فيه واما لا يكون شئ مقوما لوجوده مثلا لاسمائه تقدم الشئ على نفسه وتقوم لا بد وان يكون مقدما على ما يقوم به وانت تعلم ان احتمال الحصر والتكلف تخصيص لمقسم باق بعد واورده عليه بعض الاكابر في قوله بوجوهين الاول ان هذا ما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا واما في الوجود المصدري فلا اذ ليس بوجودية الموجود به فلا باس بان يقرر المهيئة ثم يقوم وجوده ثم يندرج كما في سائر المعارض ولو كان الوجود عين للميات في حال الميات في الجوهرية والعرضية وتقوم المحل وعوده فوجود الجوهري لعدم كونه في موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع وانت تعلم انه ان كان المراد بتقوم المهيئة لوجودها المنتزعة انها مقومة لوجودها المنتزعة في الزمن بعد الانشعاع فلا يخفى ما فيه او مقومة الذهن لا المهيئة لانه مصنفة قائمة بالذهن قيام العرض بالموضوع وان كان المراد بها انها مقومة لوجودها الموجود لوجود المنشأ فبيان نشأه ان كان مصنفة زائدة على المهيئة فيكون تقويمها له عبارة عن تقويم نشأه الذي هو مصنفة منفصلة فيلزم تقدم الشئ على نفسه كما لزم على تقدير كون الكلام في الوجود الحقيقي وكونه عارضا وان كان يشبه نفس المهيئة فلو لم تقدم الشئ على نفسه ظاهر جدا واتاني انه لو تم ما ذكره فلا يتم الا في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العامة فليتأمل قال في الحاشية فيه إشارة الى ما يرد عليه وهو انه يحل الحصر المعقبة في التقسيمات ان الامور العامة ليست بمجوزة بل هي مطل حصر الوجود الممكن في الجوهر والعرض ولكن ان يقال في جواب ان الوجود والامكان ونحوهما ما خوذ في المقسم فالمقسم للجوهر والعرض الموجود الممكن في نفس الامر وهو اي المقسم وما اخذ فيه بان يكون جزاءا منقسم من جملة الاقسام والا يلزم كون الشئ مجزؤه فذو نفسه وكله فلا يكون الوجود والامكان وغيرهما مجزؤه ولا عرضا بل هو ما يصدق عليها لوجوب صدق المقسم مجزؤه على الاقسام فلا يحل الحصر اذا احتمل انما يلزم لو كان داخل تحت المقسم ولا يدخل تحت قسم من الاقسام وهما ليس كك اذا الوجود ونحوه ما خوذ في المقسم وليس داخل تحت واورده عليه بعض الاكابر في قوله اولابان الوارد بجهلهم ما قال ان اللازم من بياض ان موصوف الوجود ليس موضوعا فالوجود موجود ولا في موضوع فيلزم ان يكون جوهر او لا وجبه لاحتمال الحصر ببيان انه ليس في موضوع الا ان يرد في تعريف الجوهري قيد انه لكونه موجودا في المادة او قائما بنفسه وثانيا بان ما قال في العذر غير تمام لان الماخوذية في المقسم لا ينافي كونه من الاقسام بل ما يؤخذ فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والاختلال لخطه قطعا وفيه ان ما يصدق عليه المقسم ان كان متنازعا للمقسم او عام منه فلا يكون من جملة الاقسام والمراد بما يؤخذ في المقسم ما يكون مساويا للمقسم او عام منه ويمكن ان يقال لبعض الامور العامة اعني ما شمل المستعنيين لا يمكن ان يؤخذ في المقسم لعدم كونه مساويا للوجود في نفس الامر بل خص منه لصدق الموجود في نفس الامر في القسم الثالث بدون



فيصدق عليه انقسم صدق الكل على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والاشكال المحصورة في محل آه لما كان ظاهر الكلام معها يكون تقويم العمل  
 للحال على ما أتى وجب كان سواء كان لطبيعته الحال او شخصيته كما في كونه موضوعا وليس كذلك والا لكان كل محل موضوعا لوجوب احتياج الحال  
 مطلقا في تشخصه الى محل فستره بقوله اى في محل لقيام ذلك المحل الحال من حيث العموم والخصوص يعني يكون المحل العام مقبولا الى الال العام  
 والمحل المخصوص يكون مقبولا الى المخصوص والاقباضة في ان يكون بعض الاعراض من حيث العموم على تشخص المحل او من تمامات تشخص  
 المحل كما قالوا الزمان على تشخص الحركة والالين والشكل والمقدار تمامات لعل تشخص الجسم فلا يتقضى تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض  
 ولا تعريف للموضوع بخروج محالها لعدم انتقاض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فلما قال في المادة التي هي محل الصورة  
 تقوم داخل فيها من الاعراض القائمة بها من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة وان كانت موضوعته بالنسبة الى الاعراض انما  
 بها كالكييفية الاستعدادية وغيره لكن لا يقوم الحال الذي هو الصورة بهائين شخصيتين يعني ان المادة لا تقوم الصورة الحاله فيها من حيث  
 العموم والخصوص بل انما تقوم من حيث المخصوص لا من حيث العموم واذا لم تكن مقومة لها من حيث العموم فلا تكون موضوعته لها فان  
 الصورة المطلقة لا تحتاج الى السيولى اصلها بل السيولى تحتاج اليها في وجودها وتصلها فالسيولى مادة الصورة الحاله فيها لا احتياجا اليها وموضوعته للاعراض  
 القائمة بها لا استغنائها عنها والموضوع عبارة عن المحل المستغنى عن الحال بنفس حقيقته وان كان محتاجا الى الحال العام بحسب الخصوصية  
 والعرض عبارة عن الحال المحتاج الى المحل بنفس حقيقته فلا يكون تعريف المادة منتزعا بموضوعات الاعراض المذكورة وذلك لان  
 الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي ولا بد للاعراض من ان تكون محتاجة الى محالها من حيث هي بل الصورة محتاجة اليها من حيث  
 المخصوص فقط والعرض كما يكون محتاجا الى المحل من حيث المخصوص يكون محتاجا اليه من حيث العموم ايضا واذا لم يكن الحال من حيث العموم  
 محتاجا الى المحل فلا يكون الحال عرضا ولا محلا لموضوعا والمادة متقاض تعريف الموضوع بخروج محال الاعراض المذكورة فلما قال بخلاف  
 العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث المخصوص محتاج الى المحل الخاص فلا يخرج محال الاعراض المذكورة عن تعريف  
 الموضوع لان تلك الاعراض من حيث هي محتاجة الى المحل المطلق وان كان خصوص المحل محتاجا الى الحال من حيث هو والخاص ان محله  
 الصورة محتاج اليها في الوجود بمعنى ان طبيعته المحل محتاجة الى طبيعته الصورة وخصوص الصورة محتاجة الى خصوص المحل بخلاف العرض فان  
 طبيعته المحل غنية عن طبيعته العرض كما ان خصوص المحل غنى عن خصوص العرض فاحتياج طبيعته المحل لطبيعته الحال في الوجود وغناها  
 عنها في الوجود مدار جوهرية الحال وخصيية الحال الاول يسمى صورة والثاني عرضا ومحل الاول مادة ومحل الثاني موضوعا وتحقيق ان معنى  
 احتياج العرض لمطلق الى الموضوع المطلق والخاص الى الخاص ليس الا ان مطلق وجود العرض محتاج الى مطلق وجود الموضوع ووجود  
 العرض الخاص محتاج الى الموضوع الخاص ولا يخفى على مستيقظ ان الصورة بالقياس الى المادة ايضا على هذه الشاكلة اذ وجود الصورة  
 الخاصة محتاج الى المادة الخاصة ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل كما تقرر عندهم اما احتياج وجود الصورة المطلقة الى وجود المادة  
 المطلقة فلان حلول الصورة الخاصة في المادة يستلزم حلول طبيعته المطلقة فيها وهو يستلزم ان يكون طبيعته الصورة محتاجة الى المادة  
 او المحل لا يتصور بدون الحاجة الذاتية وقد تضمنوا عليه القيم حيث اثبتوا السيولى في جميع الاجسام بعد ان انتهت في الاجسام المتعاقبة لانها



بان الجسمية طبيعية نوعية وقد احتاجت الى المادة في الاجسام القابلة للانفكاك فلا تكون غنية عنها لانهما لا الما حلت فيها بل تكون محتاجة اليها  
لذاتها فتحتاج اليها احتياكا كانت واذا كان حلول الجسمية الخاصة في المادة مستلزما للحلول طبيعتها المطلقة والحلول لا يتصور بدون الافتقار  
الذاتي فيكون مطلق وجود الصورة ايضاً محتاجاً الى مطلق وجود المحل فلا فرق بين العرض والصورة بهذا الوجه اصلاً وفقه الامر ان الحلول عبارة  
عن نحو الوجود ولذا قيل حلول شئ في شئ عبارة عن وجوده له وحقائق ان شئاً ما تعالى ان مصداق الوجود هي نفس المهمة والطبيعية التي حلت  
في شئ يكون بنفس ذاتها ونوع حقيقتها مصداقاً للحلول ومطابقاً للوجود الناعمي بلا امر زائد عليها فالصورة لما كان وجودها هو حلولها في محلها  
كانت بنفس ذاتها وجوهر حقيقتها مصداقاً للحلول ومطابقاً للوجود الناعمي فلا يجوز ان تكون مستغنية عن المحل بنفس حقيقتها وليعرضها الا  
اليه خصوصاً ليجتها وهذا هو بعينه شاكلة العرض كما لا يخفى فاستبان ان الفرق بين العرض والصورة لا يمكن بالنحو الذي ذكره غاية ما يمكن ان  
يقال في الفرق بينهما انها وان اشتركا في كونها عالين في محل لكن العرض محتاج الى المحل مطلقاً يعني ان العرض الخاص محتاج الى المحل  
الخاص والعرض المطلق محتاج الى المحل المطلق ومحل العرض لا يحتاج اليه اصلاً الا المحل المطلق الى العرض المطلق ولا المحل الخاص الى العرض  
الخاص ولا المحل الخاص الى العرض المطلق ولا المحل المطلق الى العرض الخاص واما الصورة فالحاجة منها محتاجة الى محلها الخاص ضرورة  
ان تشخص الحال فرع تشخص المحل وتحتاج في وجودها المطلق الى محلها المطلق لانها طبيعية ناعية وتحتاج محلها الخاص الى طبيعتها المطلقة وطبيعتها  
المطلقة شريكة لعل محلها كما ثبت في محله وبهذا يظهر الفرق بين المادة والموضوع اذ المادة تفتقر في وجودها بالفعل الى طبيعتها ماحل فيه لا الى خصوصيات  
والموضوع لا يفتقر في وجوده بالفعل الى ماحل فيه اصلاً لا الى مطلقة ولا الى خصوصية وبعد فيه كلام قد ذكرناه في شرح الهدية السعيدية واعلم انه  
لما اشهر فيما بينهم ان اتصاف شئ بشئ فرع وجود الموصوف اور عليه المحقق الدواني بان الميولي متصفة بالصورة مع انه ليس للميولي تقدم  
على الصورة بل الصورة متقدمة عليها واجاب عنه المحقق في الحاشية بقوله اتصاف الميولي بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدم  
على وجود الميولي وذلك لان الميولي امر مبهم في حد ذاتها حتى ان فعليتها فعلية القوة وجوهرتها جوهرية الاستعداد وليس شئاً يتحصلاً لا لم  
يقترن بالصورة ومن حيث انها صورة معنية متأخرة عنه اذ الميولي بعد اتصافها بالصورة المطلقة توجد وتنفيد تشخص الصورة والحاصل  
ان الصورة المطلقة متقدمة على الميولي في وجود نفسها ولا يمكن وجودها مجردة عن العوارض لشخصتها كالوضع لمعين والمقدار والشكل للمعيّن  
وقابلها هي الميولي فهي محتاجة الى الميولي في تشخصها فالصورة الشخصية لا تقار بان وجودها الى الميولي تكون حاله فيها ويكون الاتصاف بها  
انضمامياً يتوقف على وجود المحل في الخارج واتصافها بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي كما سيصرح به في الحواشي الآتية بناءً على ان الميولي  
امر مبهم والصورة شئ متحصل ولا معنى للانضمام لتحصل الى الميول فالصافها بها اتصاف انتزاعي وهو لا يستدعي تقدم وجود الموصوف فيكون  
الميولي قد قصورت اى صارت ذات صورة مطلقة ووجدت قصورت اى صارت ذات صورة معنية وبهذا معنى قولهم الميولي محتاجة  
الى الصورة في وجودها والصورة تحتاج اليها في الشخص انتى انت تعلم ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجودة في الخارج جوهر  
مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف يكون في الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة عنه والصورة موجودة بوجوه ومغاير لوجود الميولي ولا معنى  
لكون الحال في الميولي شخص الصورة فقط لما عرفت ان حلول الشخص مستلزم لحلول الطبيعة قطعاً ولا مدخل فيه لانتزاع اصلاً ثم الاتصاف



الانتماء وان لم يستع تقدم الموصوف لكن لا اقل من وجوب المعية بين وبين وجود الموصوف ولما صحت انتزاع شئ من المعدوم المحض  
فانهم واجاب لمحقق الدواني عن هذا المنقضى بوجوب الاول ان علة الميولي نفس الصورة واما اتصاف الميولي بالصورة فيجب ان يكون  
متأخر عن الميولي فلما خذرو هذا انما يصح لو لم يكن نفس اممية الصورة حالة في الميولي وتصيح حالة فيها بعد تحققها في نفس الملمس من حلول  
شئ في شئ لا يمكن بدون الحاجة الذاتية كما تقرر عندهم مع ان تأخر حلول الصورة عن نفس الصورة مخالف لتصورها اتم الثاني ان اتصاف  
الميولي بالصورة من حيث انها صورة ما تقدم على الميولي وان كان متأخر عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف ذهني والاتصاف بالصور  
المعنوية متأخر عن وجود الميولي ويريد عليه ان الاتصاف بصفة موجودة في الخارج لا يكون الوجود تلك الصفة في الخارج وهما الصورة موجودة  
في الخارج فيكون الاتصاف بها ايضا في الخارج لا في الذهن وايضا انهم قد صرحوا ان الميولي والصورة مثلا اذ هما في الخارج وان الصورة  
المطلقة شريكة لعله الميولي في الخارج وظاهر ان كون الصورة المطلقة شريكة لعله الميولي وكون الميولي علة قابلة لما يلزم وجودها كالتأني  
والشكل ليس بالاجسب لوجود الخارج لا بحسب لوجود الذهني فلا معنى للقول بان اتصاف الميولي بالصورة ذهني وهما كلام طويل  
قد استوفينا في شرح الهدية السعيدة وفي رسالة مفردة لنا في هذا البحث والسرفية ان العرض طبعية ناعية محض والصورة طبعية مستقلة  
من حيث هي وغير مستقلة باعتبار العوارض فمثل انت تعلم انه ان اردت ان يكون العرض طبعية ناعية وكون الصورة طبعية مستقلة ان لم  
بطبعية حال في محل بخلاف الصورة فنعيا عرفت ان العرض والصورة في سبيل واحد وان اردت معنى آخر فليصور حتى ينظر فيه قوله وهو الماد  
آه المادة ههنا اهم من الميولي فان محل الصورة الجوهرية المعدنية هو المركب من العناصر الاربعة بناء على بقا صور البسائط في المركبات كما صرح  
بعض المحققين فما اورد على تعريف الموضوع بالمحل مستغنى عن الحال بان محل الصورة المعدنية هي المادة وهي اي المادة العنصرية غير محتاجة  
اليها اي الى الصورة المعدنية لاني الوجود مع ان المادة لا بد وان تكون محتاجة الى الصورة في الوجود لان الفرق بين الجوهر والحال العرض  
ان الحال ان كان محله موجودا وهذا الحال انما يوجد بالفعل محله فهو عرض وان كان محله لم يوجد بالفعل لا بسبب ذلك الحال ولذلك الحال حق  
في ايجاد محله بان يكون نفس اممية شريكة لعله فهو الصورة ولاني تحصل النوعي اشارة الى دفع ما قيل ان الحال الذي يحتاج اليها المحل في وجود  
بالفعل او في تحصيله نوعا حقيقة حقيقية تكون صورة لا عرضا والصورة التركيبية وان كانت لا تحتاج اليها المادة في وجودها بالفعل لكنها تحتاج  
اليها في تحصيلها نوعا اي يا قوتها مثلا فتكون الصورة التركيبية المحصلة لما نوجدها بالعرض اذ ان المادة غير محتاجة الى الصورة التركيبية  
اصلا لاني الوجود ولاني تحصل النوعي لانها كانت قبل فيضائها متحصلة بالصورة الجوهرية العنصرية وهي كافية في تحصيلها فلا يحتاج في التحصل  
الى تلك الصور اصلا سا قطلان محلها هو المركب المتميز من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعدنية ليس متحصلا بالصورة تجعلها نوعا محصلا  
وان كان موجودا وهذا انما يصح لو كان من شرط الصورة ان يقوم محلها اما موجودا بالفعل او نوعا محصلا فالحال الذي لا يفيدها الوجود بالفعل  
ولا النوعية ليس صورة فالصور التركيبية جواهر ولكن نظير من كلام الشيخ في قاطعها من الشقاء ان محل الصورة لا بد وان يكون محتاجا اليها  
في شئيتية وجوده بالفعل لاني لقومه نوعا وقد فصل جدا العرض باحل في شئ قد تمت شئيتية قبل حلولها فيه وقد اترز به عن الصورة اذ الصورة  
لا تحل في شئ قد تمت شئيتية قبل حلولها فيه بل انما يصير ذلك شئيا بتلك الصورة على هذا معنى العرض هو الحال في المحل مستغنى عنه







هي بعينها هيولى الجز بعد طرأه معنى انما واحد بالوحدة الشخصية المبهمة وكذا هيولى المنفصل بعد زوال الانفصال هي بعينها هيولى متصل انما  
يطلق بالاتصال والانفصال الوحدة والكثرة عارضان فليست هيولى في حد ذاتها ذات حصص حتى تقوم كل صورة في حصتها منها والآن  
قابلة للاتصال والانفصال بل يكون المتصل حصته من هيولى والمتصلين حصته اخرى منها فلا يشترك هيولى الشخصية بينهما مبقا والخصية  
المعنية مع تبدل الصور فطران هيولى مع وحدتها الشخصية قابلة للمقابلات ومحل لكل حلية وصورة ولذا قال المحقق ان محل صور المركبات كالصورة  
الايادية هيولى من حيث انها متصورة بصور البساطك اجمع فاهيولى بعد كونها متصورة بصور البساطك صارت مستعدة للصورة التركيبية  
وان لم تكن بنفسها اومع واحدة او اثنين او ثلاثة منها مستعدة لها وادت تعلم ان اشكال لزوم عرضية الصور التركيبية باق بعد كما لا يخفى  
اي هيولى تحصل تصورها بصورة ماى بالقدر المشترك من صور المركبات التي تصور بصورة معنية منها اى من صور المركبات والآتى ان  
لم تحصل محل الصورة التركيبية المعنية التي هي متصلة قبل انضمامها اليه يلزم حلول المتصل في غير متصل يعني ان محل الصورة المعنية التي هي متصلة  
لا بد ان يكون متصلا قبل انضمامها اليه اذ لا معنى لحلول المتصل في غير متصل وتحصل بان يحصل بالصورة النوعية التركيبية المطلقة ويصف بها اتصافا  
اتنزعها والاتصاف الاتنزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما قال السرفيه ان اتصاف هيولى بالصورة المطلقة اتصاف  
اتنزاعي وهو لا يقتضى تقدم وجود الموصوف فلا يلزم تقدم وجود هيولى على وجود الصورة المطلقة وبالصورة المعنية اتصاف اتنزامى لوجود  
الموصوف قبل انضمام الصفة والاتصاف الاتنزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف ان استلزمه والاتصاف الاتنزامى يجب ان  
يتأخر عنه كما سياتى تفصيل ذلك قد عرفت ان الصفة فى الاتصاف الاتنزاعي لا تكون موجودة فى الخارج بوجوه ومعايير لوجود الموصوف بل الموصوف  
يكون موجودا بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وهنا الصورة موجودة بوجوه ومعايير لوجود هيولى فلما معنى لاتنزع الصورة المطلقة عنها لمعايير  
وجودها وانما الصورة المطلقة التي اتصاف هيولى بها اتصاف اتنزاعي اما ذاتية الصور المعنية او عرضية بما على الاول لا يصح القول بان اتصاف  
بأحد اتصاف اتنزاعي وبالاخرى اتنزامى لان ذاتي الموجود في ظرف موجود في ذلك ظرف الا ان يبنى على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج  
وعلى الثاني لا معنى للقول بان الاتصاف بها سابق على الاتصاف بالصورة المعنية لان الصورة المطلقة لا يكون موجودة على هذا التقدير  
الا بنسبتها ونسبتها ووصف اتنزامى ضرورة ان القدر المشترك بين الصور المعنية انما يتنزع عن الصور المعنية فالاتصاف بالقدر المشترك  
في قوة الاتصاف بالوصف الاتنزامى فلا بد وان يتأخر عن وجود الموصوف ثم انه لا يلزم من حلول الصورة التركيبية فى هيولى حال كونها متصلة  
بصور البساطك حلول المتصل في غير متصل كما لا يخفى على من له فهم سليم وبهذا يظهر لك ان هيولى المركبات خمس مراتب بل ست مراتب الاولى تصور بها  
بالصورة اجمية المطلقة الثانية تصور بها بالصورة اجمية المعنية والثالثة تصور بها بصور البساطك في هذه المراتب مرتبان تصور بها بالصورة المطلقة  
للبساطك وتصور بها بالصورة المعنية لهما الرابعة تصور بها بالصورة التركيبية المطلقة والخامسة تصور بها بالصورة التركيبية المعنية انتهى **قوله** **المتنوع**  
والمادة آه المراد بالتبليغ ما يشتمل على بيان الجزئى لما فيه دفع لما يرد على الشارح من ان قوله والموضوع والمادة متباينان من وجان تحت محل اندراج  
الاخصيين تحت الاعم يدل على التباين الكلى بينا مع انه قد سبق ان المادة تكون موضوعا بالنظر الى الاعراض القائمة بها وجب الدفع ان المراد بالتباين  
الاعم بين التباين الكلى الشامل للتباين الكلى والجزئى وفيه انه ان ارد بالتباين الجزئى ما هو اصطلاح اى معنى الاعم الشامل للتباين الكلى وهو موم والمختص



من وجه فلا معنى لجعله قسما للقبان الكل وان اراد العموم والخصوص من وجه فانما يتم لو ثبت ان من المواد ليس بموضوع اعتقاد وهو في حيز الخفا  
فالظاهر ان يوجه بما قال الفاضل ميرزا جان ان المراد بالقبان القبان بالحاشية والاعتبار بمعنى انما لا يصدقان على شئ واحد باعتبار واحد بل  
باعتبارين لاعتبار الامر من التضادين فيما قوله اما ان لا يكون آه اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم ومعرض القبليته والبعديته حقيقة  
وبلذات الاشياء المتقدمة والمتأخرة فالقبل كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاولا يسمى متقدما والثاني  
متأخرا وهذا المعنى عندهم ليس لان شئ من الممكنات بل في اختيار الفاعل المختار فما وجد مع عدم الآخر صار متقدما ثم وجد الآخر ما معه فصارت  
وجوده اومع عدمه فصار بعدا وعند جمهور الحكماء امر موجود ومعرض القبليته والبعديته حقيقة تجردة مقصدة بنفسها تكون لاجزائها تقدم وتأخر  
بالذات وللأشياء الآخر بالعرض بواسطة مقارنته هذه الحقيقة مع انفاهم أي اتفاق المتكلمين والحكماء على انه غير متناه في طرف الماضي واما عند  
اهل التحقيق من المتأخرين فهو موجود متناه في هذا الطرف أي في طرف الماضي وحكم الوهم بلاتناهي حكمه بلاتناهي المكان فكما لا عبرة في حكمه بلاتناهي  
المكان كذا لا عبرة في حكمه بلاتناهي الزمان فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف  
الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد يكون قبله عدم والفرق بين قول الحكماء والمتكلمين ان القديم الزماني عند المتكلمين لا يكون  
مسبقا بعدم في الواقع والحادث الزماني ما يكون مسبوقا به في الواقع لان الاعداد والوجودات كلها واقعية عندهم فما لعدم لعدم عن الواقع  
وما يوجد يوجد في الواقع والسبق واللاحق بهذا الوجه موجب لتوهم ممتد غير متناه يكون القديم استمراره من دون توقف عليه ولا على خبره ويكون  
الحادث في شطره وقبله عدمه في تلك المدة الغير المتناهية والحكماء قالوا لا تجدد ولا تعاقب في نفس الامر والواقع ولا يصح ان يقال فيها عدم  
ثم وجودا ووجود ثم عدم والوجودات كلها قديمة بهذا النحوس الوجود والموجودات كلها قديمة بهرته وليس شئ منها حادثا وهرته الزمان الغير  
المتناهي مع ما فيه من الزمانيات المتخصصة بخبر ومنه سواء كان منطبقا عليه وغير منطبق موجودا في نفس الامر والواقع ولا يفوت ولا لاحق  
في هذا النحوس الوجود واما الفوت واللاحق لبعض الزمانيات من بعض بحسب الوجود الزماني التدريجي والقديم الزماني ما يكون وجوده مستويا  
للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي اما على سبيل الانطباق عليه او لا على سبيل الانطباق عليه فالقدماء الدهرية بعضها حادث زماني والحادث الدهري  
ليس بمحقق خلافا لصاحب الافق الحسين فانه زعم ان القبليته الانفكاكية التي تكون القبل بها منفكا عن البعد قد يكون تجللا امر متداو طرف  
منه موجودا وموهوم وهذه القبليته الزمانية ويكون القبل بهذه القبليته في جزء من الممتد او حده منه والبعدي في جزء آخر منه او حده آخر  
ويكون اجزاء متصل او حده منه فاصلا بينهما وقد يكون التجللا امر متداو الامتداه من حدود الممتد بل يكون الانفكاك بين القبل والبعدي في نفس  
الامور حاق الواقع بحسب تقدم عدم الصريح على ذات المتأخر مع تقرر ذات المتقدم في نفس الامر ففي القسم الاول عدم البعد ووجوده في  
حدين وفي هذا النحوس الوجود والبعدي في غير عدمه نظير الاول وقوع الحسين في مكانين ونظير الثاني وقوع الحسين في مكان واحد على سبيل التعاقب  
فالمسبق بعدم بهذا السبق في دعاء الدهر هو الحادث الدهري والعالم كله حادث دهرى والقدم الدهري مختص بذات الواجب سبحانه  
والحاشي اختار هذا المذهب وسمى هذا الحادث حدوثا زمانيا حيث قال وعند المحققين القائلين بوجود الزمان وحدوثه وتناهيته في جانب



الماضي القديم الزماني هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدد في الواقع القديم الزماني على هذا التفسير لعينه القديم الدهري فان  
 القديم لا يكون مسبوقا بعدم الصريح في نفس الامر فعلى تقدير حدوث العالم والزمان كما هو رأي الحاشي القدم الدهري فمخصص بالواجب  
 سبحانه والقدم الزماني عين القدم الدهري وقد قال الحاشي في بعض حواشي بحث الحوادث والقديم انما سمي القديم الدهري بالقديم الزماني  
 ونسب الى الزمان باعتبار بعض النواع وفيه ان لا يكون مسبوقا بعدم في الواقع منحصرا في الواجب تعالى على رايه والعالم مسبوق بعدم  
 الصريح فليس لما لا يكون مسبوقا بعدم نوع زماني حتى يسمى بالقديم الزماني باعتبار بعض النواع وبهذا يظهر ان ما قال بعض الماكر قدامه ان  
 الكلام لا عبارة علمية ليس على ما ينبغي وتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك قوله والحوادث آه لم يقسم المقسم القديم على هذه الاقسام اي الاقسام  
 التي تنقسم اليها الحوادث من التخيير بالذات وغيره ولم يذكر فيها محل التخيير بالذات الذي هو الميولي لكونها محلا للصورة التخييرية بالذات  
 وحال التخيير بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون باستناع حال التخيير بالعرض لما من نعم قائمون باستناع  
 قيام العرض بالعرض فكما انهم قالوا باستناع حال التخيير بالعرض كك قالوا باستناع محل التخيير بالذات لان محل التخيير بالذات هي الميولي وهم قالوا  
 باستناعها وكذا المتكلمون جازمون باستناع القديم التخيير بالذات لان القديم عندهم هو الله تعالى وصفاته وهو منزعه عن التخيير وكذا قالوا باستناع  
 القديم الحال فيه ولما كان لقال ان يقول الجوهر المحر واليقض متنع عند المتكلمين مع انه بين في التقسيم ما يحمله بقوله لا تخير ولا حال فيه فكان له  
 ان يترك ذكره ايضا اجاب عنه بقوله بخلاف استناع الجوهر المحر وفان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم كالامام الغزالي رح واضرا به جزم بوجود حيث  
 ذهب الى تجرد النفس الناطقة **قوله** فانه قابل للاشارة آه اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر  
 اولاً وبالذات وبالعرض ثانياً وبالعرض اعلم ان هذا المعنى للاشارة تابع عنده لكون شئ متصفا بالمكن والمتصف به اولاً وبالذات هو الجوهر وثانياً  
 وبالعرض العرض اذ ليس للاعرض مكنه مغايرة لامكنه الجوهر فلا يكون الواسطة واسطة في الثبوت بل يكون الواسطة في هذا الاشارة واسطة  
 في العروض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية ثلاثة معان الاول المعنى المصدرى الذي هو فعل المشير اي تعين شئ بالحس والثاني المعنى  
 الحاصل بالمصدر المراد به ثمرة المعنى المصدرى كما يقال اللهم اصل المصيبة لولدا منته بقوله وهو الامتداد والموهوم الآخذ من المشي الى اشارة  
 اليه وقد فصله الشارح في محله الثالث تعين شئ بالحس بانه هنا وهناك وهذه المعاني بعد اشتركت كما في انما لا تقتضي كون المشار اليه بالذات  
 محسوسا بالذات لان مبنى الاشارة على القصد والتوجيه وهو كما يتعلق اولاً وبالذات بالحسوس بالذات كك يتعلق بالذات بالحسوس بالعرض  
 اي تفترق بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلق اولاً بالجوهر بل ربما يتعلقان اولاً بالعرض وثانياً بالجوهر لانما لا يتعلقان بالمشار اليه اولاً الا  
 بان توجيه المشير اليه اولاً وكل من الجوهر والعرض يقبل اي يصلح ان يتعلق التوجيه اليه اولاً فكذا ما هو تابع لذات التوجيه يعني الاشارة الحسية والحال  
 ان كلا من الجوهر والعرض صالح لان توجيه اليه المشير فهو صالح للاشارة الحسية التابعة للتوجيه فلا يجب ان يتعلق الاشارة اولاً وبالذات بالجوهر وثانياً  
 وبالعرض بالعرض والثالث يجب ان يتعلق اولاً بالجوهر وثانياً بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجيه للمشير كالأوليين وهذا يقتضي ان تكون حاله  
 كالحال لكن التوجيه بان المشار اليه هنا وهناك لا يتعلق اولاً بالماله مكان بالذات وهو ليس الا بالجوهر دون العرض والمكان بالذات لا يكون  
 الا بالجوهر والعرض تابع له في المكان فتعلق هذا المعنى اولاً وبالذات لا يكون الا بالجوهر دون العرض ويرد عليه ان كون المشار اليه هنا وهناك



وان كان للجوهر بالذات والعرض كمن لا يلزم ان يكون معين كمن يات هنا وهناك للجوهر بالذات فان تعيين فعل المشير ومن الجائز ان يعين المشير في مكان بالعرض يات هنا وهناك بالذات كما ان المحسوسية لبعض الاعراض بالذات ولما لها بالعرض لكن المتعين بالمحسوسية يجوز ان يكون بالذات للمحسوس بالعرض وهذا اي باذكري من معاني الاشارة ينفع ما تيراي وروده من ان الاشارة فعل المشير وهي تحصيل الامتداد لنفسه الاشارة ليست نفس الامتداد والاشارة فعل المشير والامتداد ليس من فعل المشير فكيف يصح تفسير الاشارة المحسوسة بالامتداد الموهوم وجه اندفاعه ان فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول لا الاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الامتداد وفيه ان المعنى الثالث ايضا فعل المشير الا ان يقال يحصر هنا ضاني بالنظر الى المعنى الثاني فافهم وان قابل الاشارة المحسوسة بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة بمحسوسه بالذات فلا يصح القول بان الجسم قابل للاشارة المحسوسة بالذات كما صدر عن المصنف ان القابل للاشارة المحسوسة بالذات ما هو محسوس بالذات وجب اندفاعه انه لا يلزم للاشارة المحسوسة بالذات ان يكون المشار اليه محسوسا بالذات في معنى من المعاني وان ما ذكره الشارح ههنا من ان قيد بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية منافع لما ذكره في بحث الحلول من حواشي شرح التجريد من ان الاشارة تكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض وجب اندفاعه ان ما ذكره الشارح في بحث الحلول هو الاشارة بالمعنى الاول الثاني وما ذكره ههنا هو بالمعنى الثالث قوله وما ذكره آه لما كان هذا الكلام من الشارح مشعرا بان بعضا الواجب حلولا في ذاته تعالى مع ان المتكلمين قائلون بقيام الصفات بذاته تعالى من غير حلولها فيه اعرض عنه وقال بل لا حلول عند المتكلمين سوى ذلك اي سوى الحلول في المتخيلة لا ترى اسم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قال بعض ناظري كلام الحاشي بل الصفات عندهم احوال ليست بموجودة ولا معدومة والحلول انما يطلق عندهم على قيام الاعراض التي من اقسام الموجود قوله فذا تبيّن آه وكذا لا يتجه عليه النقض بالاطراف المتداخلة بانه يصدق عليها تعريف الحلول لكونها متحدة في الاشارة مع انه لا حلول بينها عندهم لانها ليست متحدة بالذات يعني ان التعريف للحلول في المتخيلة بالذات كما يدل عليه تقسيم الحوادث والضمير في قول المصنف ان يختص به راجع الى المتخيلة بالذات والاطراف ليست متحدة بالذات فخرجت عن التعريف وهدار النقض على عود الضمير الى المتخيلة المذكور في الحال في المتخيلة مطلقا وحصل الجواب ان المراءنة المتخيلة بالذات بدلالة التقسيم والضمير في التعريف راجع اليه فليس المعروف عاجز في نقض التعريف بدخول الغيول بوجاهة والضمير جازم في نقض تقريره ان المراد باتحاد الاشارة اتحادها بحسب وجودي الحال والحال على ما ينساق اليه الذهن يعني ان يكون الحال العمل آسيين من تعدد الاشارة بحسب وجودها وهو في الاطراف المتداخلة بحسب التداخل يعني ههنا قد اتحدت الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجودها فيصنع التقدير بل قد يقع قبل حدوث التداخل وقد يقع بعد ارتفاعه مع ان المتكلمين لا يقولون بهاي الاطراف يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجوه الاطراف قوله فالاولى ان يفسر آه في هذا التفسير اي في تفسير الحلول بالاختصاص الناعت شك مشهور وهو انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح بسببه حمل الغت على المنعوط مواطاة بلا واسطة وقبلا لانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد حال في الجسم قطعاً انه لا يحمل على الجسم مواطاة اذ لا يصح ان يقال الجسم سواد قال بعض المحصلين من ناظر كلام الحاشي بل ان يكون مثل السواد صفة مخصصة للعرض اي العرض الذي هو مثل السواد اي يكون مبدأ اولاً لا يكون محمولاً بالمواطاة فالعرض النقض بعض الاعراض فلا يدل على انه لا يكون في



الاعراض حمل المواطة اصلها وان يكون مثالا معضا واللام في العرض للجنس او الاستغراق فالجاصل ان فردا من افراد العرض لما حمل مواطاة  
 فيخرج جميع افرادها وهذا موافق لما قيل ان اريد بالناعت ما يصح سببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فلما يصدق على شئ من افرادها لكن  
 المناسب لما يقول المحشي من اثبات الحلول في اشتقات وعرضيتها ان حمل على الاحتمال الاول فقط وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة  
 وفير وعليه اختصاص المال بصاحبه يعني انه لا يرب ان المال مختص بصاحبه بحيث يصح حمل منها بواسطة ذواته ان يقال زيد ومالي فيزيم ان  
 يكون المال حلالا في صاحبه بل يرد عليه اختصاص المروض بعارضه يعني ان المروض له اختصاص بعارضه بحيث يصح حمل المروض على العارض  
 بواسطة ذواته ان يقال السواد ذو جسم فيلزم كون المروض حلالا في العارض مع ان الامر بالعكس واجاب عنه بعض المحققين وهو المحقق  
 الدواني بالحاصله بان المراد به اى بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذواته لا بسبب امر آخر يعني ان  
 يكون المختص هو السبب لقريب لا تصاف الاخر به بان يكون هو بذاته وصفا للآخر كما سواد فانه لذاته محمول على الجسم توسط ذواته يعني ان السواد  
 سبب قريب لكون الجسم اسود فانه لذاته وصف للجسم ومحمول عليه بواسطة ذواته بخلاف المال فانه محمول على المالك للاضافة التي هي التملك بل  
 المحمول في الحقيقة هو التملك بواسطة دون المال فان المحمول لا بد وان يكون له علاقة بالموضوع ولا علاقة للمال بصاحبه فان المالك هو ذواته  
 بالمال فهو انما يتصف بالملك بالمال لا بالمال واعلم ان المحقق الدواني بعد اجاب بهذا الجواب قال والحاصل ان تصور الاختصاص انما  
 اى الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت يدعى بوجه يتاخر عن غيره وذلك كفى في المقصود فان لعقل بجدلا و صاف اختصاصا  
 خاصا بوصفاته لا يشترك فيه غيره وان فرق باليد يتبين ذلك الاختصاص والاشياء الاخر من الاختصاصات وبالجملة تصور الاختصاص  
 الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت يدعى وهو كاف في المقصود وان لم يكن هية معلومة اذ لا عرض منه يعتد به وانت تعلم انه يرد عليه اولاً ان  
 الاختصاص الناعت على طريق الوصف ياتي عن ادراج لا يكون المختص وصفا للآخر لذاته يعني ان الهية التكريمية الوصفية تدل على ان الناعتية  
 بسبب الاختصاص فلما يصح قوله المراد بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذواته لا بسبب امر آخر سواء اذ حمل  
 منها بواسطة ذواته ام لا يعني الاختصاص وثانيا ما بينه بقوله مع انه على ذلك التقدير اى على تقدير ان يراد بالاختصاص ان يكون المختص  
 وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذواته لا يصدق الاختصاص الناعت على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها لعدم حملها على موصوفاتها بواسطة  
 ذواتها في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها ونشأ لا اتحادا معها اتحادا بالعرض وحملها عليها حملا بالمواطاة انتهى وفيه ان  
 كلامه مبنى على ما هو المشهور عند الجمهور من انشاء الحلول عن المشتقات فالحمل العرضي لا يسمى حلا عندهم فالاولى ان يقال في جواب الشك ان المراد  
 بالاختصاص الناعت اختصاص به اى بسببه يصير احدنا المثال الآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر غير الاختصاص والمراد بالنعت ما يتصف به شئ  
 مواطاة او اشتقاقا فاسواد مثالا اختصاص بالجسم يصير نقالة بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كك ليعني ان المال ليس له  
 اختصاص بالمالك بحيث يكون نقالة بنفسه بل له اختصاص مع صاحب المال بسبب امر آخر هو التملك فيقال زيد و التملك بالمال فلهذا المروض  
 ليس له اختصاص بالعارض بنفسه بل بسبب امر آخر هو العرض بسببه يصير نقالة بواسطة ذواته فيقال السواد ذو العرض للجسم واما قال فالاولى اشتاق  
 الى ان جواب المحقق الدواني آمل الى هذا بان يقال المراد بقوله لا بسبب امر آخر ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه لذاته لا بسبب امر آخر كمن



معروضا بالذات والمراد بالسبب الواسطة والطلاقة عليها شئ والاختصاص ليس واسطة في العروض فانه في الايراد ان التحقيق ما افاد بعض الماكات  
ان الناعية ليست مبهمة باي سبب بل الذات لتقصان فيها لا تصلح لان تكون موجودة الا بان يكون لها وصف الاختصاص  
بالناعية ما سمح واما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات لتقصان في الذات فتعصاها الذات ملزمة للناعية والاختصاص وصف  
به العلاقة المقارنة فاذا كانت الناعية ليست بسبب فلا دخل للاختصاص في ان يكون مع حمل النعت مواطاة او بواسطة وفي كلام المحقق  
الدواني اشارة الى هذا وبهذا اي باذكار ان النعت ما يتصف به شئ مواطاة او اشتقا في نظر ان العرض اعم من العرضي لان العرضي ما يحل على المعروض  
مواطاة وهو ما مشتق او ما في حكم مشتق في المحل بلا واسطة والعرض عبارة عما يتصف به شئ سواء كان الاتصاف على طريق المحل المواطاتي  
او الاشتقا في المشتقات وما في حكمها اعراض يصدق تعريف العرض عليها فاعلم ان الاعراض ليست الا المبادئ دون المشتقات وما في حكمها ليس  
بشئ او معنى العرض كما يصدق على المبادئ يصدق على المشتقات وما في حكمها ايضا فاعلم ان الاعراض دون الاخر حكم كما يلوح اليه بالنقل  
عن المعلم الاول قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافق التعليل الاول بحسب ترجمة  
ابن ابي حاتم فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمفعول والمضاف وغيرها وورد في تمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن في  
الدار وفي الوقت ونظائرهما فانهم فانه مع وضوح لا يخلو عن دقة فانه يجوز ان يكون تمثيل بالمشتقات لكونها مستحقة مع الاعراض باعتبارها مبهمة  
المحقق الدواني او من جهة المسامحة المشهورة قوله ولا بداه لما قال المصنف لا بد من اتيان الباري عن المجرى بغير هذا الوصف مشترك بينهما فيلزم  
التكريب في الباري من المشترك والمتميز او رده عليه بانه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخل في الحادث اي المجرى مخصصا ولا يوجد في الباري  
فصل الا تميز بين الباري والمجرى بدخل الغير في المجرى دون الباري فاجاب عنه ان شئ بقوله تحقق الغير في الحادث اي المجرى ومن غير تحققة  
في الباري لا يكفي في اتيانها اذ على تقدير اعتبار عدم مصادم الغير في الباري يلزم اعتباره اي اعتبار عدم في الباري هو مع  
بين البطلان يستلزم التركيب للزوم اعتبار عدم الوصف المشترك في الباري وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري على الحادث  
اذ الباري عبارة عن الوصف المشترك فما يصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه الباري والوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق  
الباري عليه قوله فيلزم التركيب اه التركيب من الوصف غير معقول الظاهر انه دليل آخر على بطلان التالي محصلة ان كون شئ غير متخير ولا حال  
فيه وصف للباري ولا يصلح للجزئية اصلا لكونه سلبا وكما هو وصف للشئ يكون خارجا عنه ولا يمكن التركيب منه فانه يستلزم عرض شئ لنفسه  
لان صفته لكل صفته بجميع الاجزاء فعلى تقدير كون المجموع مركبا منه يكون الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه فيلزم مرجع الى اجتماع  
القيضين لان التركيب يقتضي دخول هذا الوصف وكونه وصفا يقتضي الخروج وقد قيل بان الوصف المذكور عارض للباري والعارض لا بد وان  
يكون سلوبا عن مرتبة نفس المعروض وعلى تقدير كونه جزءا يجب ثبوته في تلك المرتبة فيلزم كون الوصف المذكور ثابتا وسلوبا في مرتبة واحدة  
وهو اجتماع النقيضين والحق ان امتناع كون الوصف جزءا ضروري قال في الحاشية ان اريد بالوصف مبدءا يعني ان اريد بالتجزؤ ما يقع  
من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد به مبدءا فالجواب ان التجزؤ سلب بسيط ومبدءا خصوصية الذات وهي غير مشتركة فلا يلزم التركيب  
قوله او حدوث اه لفظا لمنع الخلو لا المنع لجمع يعني ان حدوث الحادث وقدم القديم من لوازم حقيقتها فلا تشاك في الحقيقة لزم قدم



الحادث وحدوث القديم معاً فلا يجوز ان يكون لفظ اوله الجمع بل هو ليس الخلق قوله فقيل آد اعلم ان الظاهر من كلام القدماء ان القول  
في كون الوجود بدسياً او نظرياً يعني على ان له حقيقة سوى مفهومه ولما افرد موجوداً ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او المياس عنه  
ومن مال الى الثاني حكم بالبديهية والمتأخرون ادعوا البديهة في ان صدق الوجود وكذا سائر المعاني للمصدرية على ما عدا حصصه استحيل  
فلا يصح كون الوجود صادقا على حقيقة تكون نظرية او بديهة ولذا قرر البعض النزاع بان الوجود بمعنى مابه الموجودية ومبدأ الآثار اما  
نفس مفهومه المصدرية او شئ آخر يكون منشأاً لانتزاعه وان لم يصدق عليه من قال بالاول حكم ببديهة لان بديهة المعنى المصدرية  
ضرورية لاختلافها ومن قال بالثاني حكم بانه نظري او مابوس عنه ولما كان النزاع بهذا الوجه يناسبه ان يذكر المبني في دليل كل فريق  
ولم يتعرض له احد اعرض المحشي عن تحرير النزاع بهذا الوجه وقال الظاهر ان القائل ببديهة تصور الوجود اراد بالمعنى المصدرية الانتزاعية  
والقائل بكسبيته وبانتزاعه اراد به منشأ الانتزاع والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على هذين المعنيين فالنزع بين قائل بالبديهة والقائل  
الآخرين لفظي وبين قائل النظرية وقائل المابوسية معنوي ويرد عليه ان النزاع اللفظي بعيد عن شأن المحصلين او يلزم من عدم فهم كل  
مراد الآخر مع استمرار النزاع والبحث من القديم الى الآن والدليل على ان الوجود يطلق على هذين المعنيين ما قال الشيخ الرئيس في المبادئ  
اشقاء كل امر حقيقة هو بها مابوس فله ثلاث حقيقة انه ثلاث وللبيان حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سبناه الوجود الى ان لم نرد  
به معنى الوجود الاثباتي الذي هو معنى المصدرية للوجود لان الوجود الخاص منشأاً لانتزاع الوجود الاثباتي المصدرية فان لفظ الوجود يدل  
على معان كثيرة منها الوجود بالذات ومنها الوجود بالعرض ومنها حقيقة شئ وذاته والاول على قسمين الاول الوجود العام وهو الاثباتي  
والثاني الوجود الخاص وهو وجود كل حقيقة بخصوصها واعلم ان كلام الشيخ دال صريحاً على ان الوجود الخاص عين للمهية وهذا وان كان حقيقاً  
او الوجود الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدرية نفس المهية على التحقيق كما ينبغي ان شار الله تعالى لكنه مخالف لما ذهب اليه الشيخ من  
ان الوجود بمعنى منشأ انتزاع الوجود المصدرية صفة زائدة على للميات عارضة لها وعاية التوجيه ما فاد بعض الماكابر قد ان المراد  
بالحقيقة مابه الواقعية والمعنى ان كل امر له مابه الواقعية به بصير تلك المهية اي يتقرر فله ثلاث مابه واقعية به يتقرر الثلاث وهذا اي مابه الواقعية  
الوجود الخاص فانهم ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكنهه يدعي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرسم في الذهن عند انتزاعه عن للميات  
وفهمه من الاغاط الدالة عليه اذ لا معنى بكنهه غيره هكذا قال الصدر الشيرازي المعاصر لمحقق الدواني وادور عليه المحقق الدواني بانه ليس انحصاراً  
فيجوز ان يكون كنهه انتزاعياً آخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان يتزع اولاً ذاتيات او عرضيات فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم  
مخالفة مع المنتزاع بحيث يصح انتزاعه عنه ولا بعد فيه اصلاً ومن ادعى بطلانه فعليه البيان والحاصل ان كون الوجود امراً انتزاعياً  
لا يستلزم البديهة لان ما يرسم في ذهننا من معنى الوجود وان كان بدسياً لكن لم يثبت انه كنهه حتى يحكم بان تصور الوجود بالكنهه بدسي  
او يجوز ان يكون كنهه انتزاعياً آخر وقال في بعض حواشي الحاشية القديمة الكلام في كون الوجود متصوراً بالكنهه وكونه انتزاعياً لا يدل  
على ذلك ومعنى الانتزاع يرجع الى ادراك شئ من امر آخر بغرض من التحليل فاذا حاولنا اخذ الوجود عن المية وادركنا الوجود بوجه  
من الوجود العرضية كمنشأ الآثار مثلاً كان الوجود متغافاً بوجه كما اذا حاولنا اخذ الوجود عن الاشكال وادركناه بالصاحك كان ذلك



اورا كاله بوجه لا فرق في ذلك بين الوجود الخارجي والمنتزع ومن يدعي الفرق فليبين وعلى هذا يكون القول بان كنه الوجود ليس بالامر  
 في الذهن غريضا في النظرية الا ان يقال انه لا فرد للوجود بالمعنى المصدرى سوى المحضة لا كنه له سوى مفهومه الحاصل في الذهن وكنهه  
 كنهه بدلتته والكاره مكابرة نعم دعوى بدلتته جميع الانتزاعات كما يظهر من كلام المحشى في مواضع عديدة واستلزام الاختراعية اياها كما يدل  
 عليه كلام المصدرى لا سبيل الى صحة وتصور الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع الوجود بالمعنى المصدرى بالكنهه تمنع او كسبي فانه  
 ان كان خبرنا حقيقيا واجبا لانه مقصوره تمنع والافكسي قال بعض المكابرة قه معنى ان النزاع بين قائلي الكسبية والياس معنى فانه  
 في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ثم فرعه على خلاف آخره انه عين الواجب تعالى او امر متغير له لا على المليات وعلى الاول  
 يكون تصورهم متغاير على الثاني يكون نظريا ويريد عليه بانه لو كان للمشي ما ذكر تعرض له احد الفرقين في دليله واليه دليل قائلي الملية بوسية  
 ينتج استسالة التصور على تقدير كونه قائما بالممية اليه والقول بان الدليل اعلم من مخترعات المتأخرين مما لا يلتفت اليه ثم لا يخفى ان بعد تصور  
 الشيء بالكنهه لا يمكن تعريفه بالرسم المقصود من هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود لو كان بدسيا لا يعرف الا تعريفات نظريا ودفع ما يؤيد  
 عليه ان الكلام في بدلتته كنهه وهو لا يستع تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بدسيا ولا يلزم من بدلتته الكنهه بدلتته الرسم وليس المراد  
 من تصور الشيء بالكنهه ما هو المصطلح عنده وهو تصور الحد بان يحيل مرآة للمحذوب بل تصور الكنهه اعم من التصور كنهه الشيء وبالكنهه المصطلح يحصل  
 كلامه ان بعد تصور كنهه شيء او تصور بالكنهه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصور بالكنهه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر لانه ان حصل بالرسم  
 ذلك التصور يلزم تحصيل الحاصل واذا كان المقصود حصول ذلك التصور بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشيء ولا يكون  
 التعريف تعريفه بل يكون لمعرف هو الشيء الماخوذ مع الوصف والتعريف يكون تعريفه اي للشيء الماخوذ مع الوصف لانه من حيث  
 فعله تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنهه بدسيا لا يمكن تعريفه الا تعريفات نظريا قائل ولا تغفل اورد عليه بانه لو لم لا تمنع الرسم ولا يصح استعمال  
 الا قبل معرفة الكنهه ولا بعد لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنهه لان الرسم لا يفيد الكنهه كما اعترف به المحشى فلا يقصد المعرفة وجهه من وجهه فلم يكن  
 للرسم ذلك الشيء والجواب ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصل من قبل بطريق الكسب المقصود من الكسب في باب التصورات  
 تحصيل كنهه شيء او معرفة بوجه يتارعا فيقولوا لمن الرسم بطريق الكسب بعد معرفة الكنهه فاما تحصيل الكنهه الذي لم يكن حاصل من قبل فهو  
 لان المفروض حصول الكنهه واما التميز عامده وقدر كان حاصل باق وجهه بخلاف التزم قبل معرفة الكنهه وهما مباحث طويلة الاذيان فذكر  
 يوجب الاطالة والاطال قوله هذه الوجهة آه لما كان محصل كلام الشارح ان بدلتته تصور الوجود وصفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة  
 بالبرهان اذ الاوصاف الخارجية يمكن فيها النظرية فيجوز ان يكون بدلتته تصور الوجود التي من الاوصاف الخارجية نظرية وجميع الاختلاف  
 فيها يمكن ان يكون هذه الوجهة استدلالا اورد عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله  
 بغير الالتفات انه حصل بلا كسب فاي حاجة الى الاستدلال محصله ان البدلتة والنظرية من الوجدانيات اذ يعرف بغير الالتفات  
 الى الصورة انها حصلت بلا نظر او بالنظر فلا يحتاج الى الاستدلال واجيب عنه بانه نعم ان البدلتة والنظرية من الوجدانيات يعرف  
 بغير الالتفات الى كيفية الحصول لكن حصول الصورة لا يستلزم الالتفات الى كيفية الحصول من البدلتة والنظرية اذ قد تحصل صورة



في النفس لا يلتفت الى كيفية حصولها في اول الامر وبكذا تحصل صورة اخرى ولا يلتفت الى كيفية حصولها ايضا حتى تكثرت الصور ونظرت  
 المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في بعض يعني بعد تطاول المدة وتكثر الصور والتبس على النفس عند الالتفات كيفية حصول بعض  
 الصور ولا يعلم ام حصلت بلا نظار وبالنظر لان العلم بهاني اول الامر وان كان سهل لكن بعد طول المدة وكثرة الصور عسير جدا فاحتاجت الى  
 الاستدلال انت تعلم انه لو علم بالالتفات في اول الامر حصولها بلا نظار وبالنظر بعد طول المدة وكثرة الصور يمكن الالتباس ايضا ولا وجه لتخصيص  
 عدم الالتفات في اول الامر والحق ان سبب الاشتباه ليس بمنحصر في عدم الالتفات الى كيفية الحصول بل قد يكون سبب الاشتباه ان  
 عرف البديهي لازالة الخفاء ثم بعد تطاول المدة اشتبه ان هذا التعريف كان لفصل النظري او لازالة الخفاء والتبس على النفس حال ما عرفت  
 لاجل من البدئية والنظرية ثم هذا الجواب كما افاد بعض الاكابر قد وان كان صحيحا في البدسيات والنظريات الاخر غير الوجود المصدي  
 لكن عسى ان لا يصح فيه اذ لا اشتباه هناك والكاره مكابرة وانت خبير بان بدئية البديهي ونظرية النظري يعلم بالالتفات ولا يلتبس الحال  
 فلما يلزم نظرية تصور بدئية الوجود فلا يحتاج الى الاستدلال لان الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنة الذي هو حده مع  
 تغاير بينهما بالاجال وتفصيل وان كان بدسيا كان تصوره تصورا كنه الذي هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله في النفس لا اشتباه في بدئية  
 ونظرية والحاصل انه كلما يلتفت الى الصورة الحاصلة فان كانت مفصلة مرة لملاحظة مجمل غير حاصل فهو علم الشيء بالكنة وهو من خصائص  
 النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرة فهو العلم بكنة الشيء وهو من خصائص البديهي وهذا يجري في كل تصور بدعي بهيته او نظرية  
 والكلام في التصور فلما يدان لا يجري في التصديق واجب عن اعتراض محشي بوجوه منها ان بعد كون الصورة الحاصلة مرة لملاحظة مجمل  
 ان حصل الصورة المجمل في الذهن كما هو مذهب الجمهور فيجوز ان ينشئ الكاسب ويبقى كمتبطلين الكاسب علة متعارة فيجوز ان لا يبقى مع  
 المكتسب وبعد تطاول المدة يبقى الاشتباه في انه لم يكن هناك كاسب فنسي او حصل بالكسب فيبقى المكتسب مشتبه الحال في البدئية ونظرية  
 وان لم يحصل صورة المكتسب فهو توجيه كلام القوم بالايرون به ومنها انه قد يحصل الاجال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجال في  
 ان زال التفصيل وبقى الاجال حصل الاشتباه قطعاً ويرد عليه ان مناط النظرية على رايه ان يحصل التفصيل ويجعل مرة لملاحظة وفي صورة حصول  
 التفصيل بعد الاجال وبالعكس بل حصل التفصيل مرة لملاحظة ام لا على الثاني كلا العلمين بدسيان وعلى الاول العلم الذي حصل بآلة  
 الالتفات نظري في ملاحظة التفت فيها اليه بآلة الالتفات وفي العلم الذي حصل فيه الاجال نفسه ضروري لعدم وجود آلة الالتفات  
 ولا لباس في كون شيء واحد بدسيا في ملاحظة ونظري في اخرى وقرر بعض الاعاظم روح الدرر وحده في حواشي الحاشية القديمة بان العلم بكنة  
 قد يقابل الى العلم بكنة الشيء بان يصير احد التفصيل مجمل ونقطع الالتفات البديهي هذا العلم نظري قطعاً فبقى الاشتباه في العلم بكنة الشيء الذي  
 هو البديهي في انه حصل بعد صيرورة ملحوظا بتفصيله الذي هو الذي فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بدسيا ولا يراد عليه الايراد المذكور اذ  
 في صورة الانقلاب يصدق النظري على المجمل فان المجمل هنا هو التفصيل الحاصل بالنظر فانه صار مجللاً بالانقلاب فبقى الاشتباه في العلم  
 بكنة شيء ومنها ما افاد بعض الاكابر قد ان النظرية مبنية على وقوع الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وحصل مرة فهو نظري  
 وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فهو بدعي من قبيل حصول القضية المدسية بالحس فبالالتفات انما يعلم ان التفصيل مرة



وهذا القدر لا يفي بالنظرية ولا يعلم بعد تطاول الزمان انه حصل بالحكمة اعم لا يبقى الاشتباه فيه والحاصل منع اختصاص العلم بالكنه بالنظر  
بل قد يكون في البيدي الحاصل بالحس ثم لما رد المحشى الجواب المذكور بان العلم ببدته البيدي ونظرية النظرى يحصل بالاتفات فلا  
استدلال يلزم نظرية بدته الوجود والاحتياج الى الاستدلال بايجاب عن الايراد المذكور من عند نفسه وقال فالاولى في الجواب ان يقال  
لا يلزم من حصول شئ من غير النظر كونه بدسيا يعني ان البدته ليست من الوجود انما هي حتى يعرف بمجرد الاتفات الى كيفية حصول  
النسبة كونه بدسيا غاية العلم انما حصلت بلا نظر ولا يلزم من حصول شئ بلا نظر كونه بدسيا فان البيدي لا يمكن حصوله  
بالنظر لا يحصل بغير النظر اذ بما يحصل النظرى بالحدس مجوز ان يكون بدته لصور الوجود ونظرية اذ الحصول بغير الكسب لا يستلزم البدته  
فيمسك به الحال يحتاج في اثبات بدته الوجود الى الاستدلال وانت تعلم ان قوله فالاولى يدل على انه يمكن ان يؤول الجواب المذكور  
الى جوابين انه لا يمكن الرجوع الى هذا الجواب اذ لا مناسبة له مع جواب المحشى أصلا وتصحيح الجواب المذكور بان المراد بالبدته في مسئلة  
بدته تصور الوجود بدته بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحتمل الخفاء اطلاقا للعام على الخاص وهذا النحو من البدته لا يعلم بلا خطئية  
الحصول فحينئذ الى الاستدلال بعبء غاية البعد وعبارة المحشى آية عنه اشد الاباء كما لا يخفى واعلم انه قد اشترى النظرى ما يتوقف حصوله  
على النظر والبيدي ما لا يتوقف حصوله عليه وادور عليه بان الطالب كلما يحصل لصاحب القوة القدسية من غير نظر فلم يتوقف حصول  
معلوم على النظر فان معنى لتوقف ان لا يمكن حصول شئ بدون آخر وهذا قد امكن الحصول بدون واجاب عنه المحشى بقوله وتحقيق ذلك  
انه من النظرى ما يتوقف حصوله على النظر والبيدي ما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتيب لا الاحتياج يعني انه ليس المراد  
بالتوقف التوقف الحقيقي اعني الاحتياج بمعنى لولاده لا يمنع بل المراد بالعلاقة المصححة له خول الفار وهو الترتيب بمعنى انه اذا وجد فوجد فجا  
حصول النظرى بالنظر وبغير النظر لان صاحب القوة القدسية يعلم الطالب كلما بالحس ولما امكن إعادة الايراد عليه بان النظرى  
ما يترتب حصوله على النظر حصوله لصاحب القوة القدسية ما يترتب على النظر فلا يصدق تعريف النظرى عليه اجاب عنه بقوله والمراد  
بالحصول في تعريف النظرى كمال الحصول المطلق ومطلق الحصول لانها تحقيقان تحقق فرد ما يترتب حصوله على النظر يصدق بترتب فرد  
من الحصول على النظرى فرد كان فيصدق على ما يحصل لصاحب القوة القدسية ان فردا من حصوله وان كان في الفاقد للقوة القدسية  
يترتب على النظرى تعريف البيدي لا كمال الحصول المطلق لانه لا يترتب فرد من حصوله على النظر على ما يقتضيه التقابل بين البيدي والنظر  
فالنظرى يترتب على النظر وغيره والبيدي لا يترتب على النظر اصلا ولذا اخذ الحصول المطلق في تعريف البيدي لانه انما يتحقق بانتهاء جميع  
ويرد عليه جوده الاول ما ذكره بقوله لا يقال كثير من البيديات كالمحسوسات والحيسيات اى كالتقضايا المحسوسة والتقضايا الحسية  
يكون ان من النظر مثلا زيدا حادث لانه متغير وكل متغير حادث فلا يصدق عليه تعريف البيدي بالان يترتب فرد من حصوله على النظر  
واجبا بدته بقوله لا نقول المحسوسات تقضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس والحيسيات تقضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس  
بمشاهدة القرآن يعني ان التقضايا التي يحكم العقل بها بواسطة الحواس او بواسطة الحدس بمثابة القرآن محسوسات وحيسيات  
فالحكم الذي يحصل من الحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرآن لا يمكن ان يحصل بالنظر اذ الحكم فيها بواسطة الحواس او الحدس بمثابة القرآن



بل بواسطة النظر فلم يكن من المحسوسات والحدسيات ويصدق عليها انه تترتب حصولها على النظر والحاصل ان العلم الذي حصل في المحسوسات والحدسيات من جهة المحسوس والحدس غير العلم بالحاصل فيها بطريق النظر والاولى تمنع ان يحصل لاحد بالنظر والثاني تمنع حصوله لاحد بطريق النظر قال في الحاشية العلم الاحساسى مثلاً سواء كان تصوراً او تصديقاً يحصل بمعونة المحسوس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البدييات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى انت تعلم ان هذا الجواب ليس بشئ لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين بالمحسوس والحدس لا يحصلان بالنظر فنسلم لان المعلمين كلكم غير مسلم عند المحشى لان النظرية والبدئية عند هـ صفتان للعلوم وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم المحسوس والحدسي كما يمكن ان يحصل بالمحسوس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر وان كان لا يمكن ان يحصل بالنظر من حيث انه يحصل بالمحسوس والحدس فقد ترتب وتوقف بعض انواع حصولها على النظر فلا يكون بدسيا الوجه الثاني من الاليراد ان كان مراد الحشى تجريد الاصطلاح في معنى البديى والنظرى فلا كلام لنا معه فانما نتكلم على اصطلاح القوم وان كان المقصود ان البدئية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكره فباطل لان القوم قد استدلوا على اطلاق نظرية الكل بلزوم الدور والتسم وهو لا يصح على تقدير حصول نظرى من غير نظر وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقدة القوة القدسية من حيث هو فاقدة لها ليس بنافع فان فاقدة القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقدة القوة الحدسية وفاقدة التجربة والوجدان الصحيح فمجرد ان يحصل نظرى لصاحب الحدس والتجربة والوجدان الصحيح باحدى هذه الاشياء وبغيره بالنظر ولا تحصل نظريات آخر باحدى هذه الاشياء بل بالنظر ونيتى سلسلة التساها الى نظرى حاصل من غير نظر الثالث ان الحشى قد جزم هنا ارادة الحصول المطلق في تعريف النظرى وفي حواشى شرح التهذيب جزم يكون المراد منه مطلق الحصول فعلى كلامه اضطراب ويمكن ان يقال انه يتحقق مطلق الحصول الحصول المطلق كلها يتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانها انما يتحققان يتحقق فرد وقد صدق الحكم بتحققهما تحققة والبديى مالا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله بالنظر على وجه التوقف اذ لا ينفى تحققة الا باشتقاق تحقق جميع الافراد فقد صدق على البديى انه لا يتحقق حصوله المطلق بالنظر على وجه التوقف بخلاف مطلق الحصول لان اشتقاقه يتصور بانتفاء فرد وانتفاء جميع الافراد وما قال في حواشى شرح التهذيب ان المراد في تعريف النظرى مطلق الحصول فانما هو للكفاية لا لعدم جواز ارادة الحصول المطلق فانزع الاضطراب واعلم انه لما كان النظرى ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديى مالا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلاً فما حصل لاحد بالنظر يكون نظرياً بالنسبة الى كل حدس والبديى مالا يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البدئية والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولذا قال وبهذا ظهر ان ما استهزئ به المتأخرين ان البدئية والنظرية مختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات مؤول او مردود عليك بالتأمل الصادق قال في الحاشية يمكن بيان التأويل بأنه يجوز ان يكون المحسوسات او الحدسيات بدئيتين نظريتين في وقتين لانها قبل حصولها بالحواس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان نظريتين وبعد حصولها بالحواس والقراء لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بدئيتين انتهى لا يخفى ان هذا الكلام والى ان يمكن الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحدس يختلف بحسب الاوقات فحيناً يمكن الحصول بالنظر وحيناً تمنع وهو مع انه فاسد لان الامكان من اللزوم لا يبطل من الممكن اصلاً يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظرياً وفي وقت آخر بدسياً حقيقة فيلزم التماثل بين هذا القول والقول الثاني



ولذا قال بعض الاكابر قه ان معنى التاويل فيه انما حصل معلوم واحد بالنظر الى س مثلاً فهو وان كان نظراً حقيقة الا انه يطلق عليه اسم  
البيدي مجازاً لما قد حصل بخلافه فتشابه البيدي ثم قال وينبغي ان كل كلام لمحتش على ما قلنا من وجه التاويل وفيه تامل او كلام لمحتش غيره  
وال على ان اطلاق البيدي هنا على المجاز وقال البعض ان معنى التاويل ان الحيثية مرادة في تعريف البيدي فالبيدي ما لا يتوقف على  
النظر من حيث انه حصل بل بالنظر في الحيات والمحيات قبل حصولها بالحدس والحس نظريات من حيث الذات لان انفسها ما يتوقف بعض  
انها حصولها على النظر في نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وهما من حيث انها حصلت بالحدس والحس بدهيان  
لا يمكن ان يحصل بالنظر فيما بدهيان بالنسبة الى كل احد وكل وقت فلم يختلف البيديته والنظرية باختلاف الاشخاص والاقوات وعلى  
هذا يندفع الالبرادات بخلافه ولكن يرد عليه انه على هذا فيقول اصل مدعى المحتش من جواب الالبراد المذكور لان مقصود المحتش ان يصل  
بل بالنظر مشبهة لما يحكم به والاتفات اليه يكونه بدهيان كما زعم المورد فيحتاج الى الاستدلال وعلى هذا اذا لاحظنا من كيفية الحصول وعلم انه  
حصل بل بالنظر فقط لبيديته لانه من حيث انه حصل بل بالنظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلاً فاجابة الى الاستدلال واجب عنه بان محسره  
الاتفات لا يكفي في الحكم بالبيديته كما زعم المورد بل لابد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البيدي ما لا يمكن حصوله بالنظر بهذه الحيثية  
قال بعض الاكابر قه هذا ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرف فان البيديته طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البيدي  
والاتفات الى كيفية الحصول يعلم ببيديته البيدي ضرورة فلا يصح الاستدلال فان الاستدلال انما يكون لحكم نظري ثم التوجيه بهذا النمط  
مع انه تكلف صريح ينبع عنه ظواهر عبارات لمحتش لا يكاد يتم الا اذا اخذت الحيثية تقيدية فان الحيثية التعليمية لا يفيد لانه يلزم ج  
كون معلوم واحد نظراً بالذات وبدهيان بسبب عرض حيثية فاما مع بقاء نظرية ادب السلاب النظرية عنه والاول بدهي البطلان  
والثاني يوجب ان يختلف البيديته ونظرية باختلاف الاشخاص والاقوات واذا كانت الحيثية تقيدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث  
انما حصل بل بالنظر في هذا الموضع وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيى بهذه الحيثية والا فيحصل بالحدس امران  
المعلوم نفسه وهذه الحيثية ثم انه يختلف موضوع النظرية والبيديته او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البيديته المعلوم المحيى بهذه  
الحيثية وقد صرح لمحتش وغيره بان موضوع النظرية والبيديته واحد كلاهما يمكن التعاقب عليه وبالمجمل توجيه كلام لمحتش بهذا النمط لا يخلو عن  
تكلف وفساد هذا كلامه الشريف وهو في نهاية المتانة قول لان المطلق آه المقيد على وجهين الاول الطبيعية الماخوذة مع القيد بان يكون  
كل من القيد والتقيد داخلًا ويقال له الفرد بالمعنى الالخص وقد يطلق عليه الفرد الاعتباري والثاني الطبيعية المضافة الى القيد بان يكون  
التقيد من حيث هو تقيد لاس من حيث انما مر ما معتبر مع الطبيعة داخلًا والقيد خارجًا ويقال له المحصة ليس المراد حصته في الطبيعة  
المضافة الى القيد لانه كما ان الطبيعة المضافة الى القيد حصته كك الطبيعة الموصوفة بالقيد ايضاً حصته وكذا المطلق يؤخذ على وجهين  
الاول الطبيعية من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثاني الطبيعية من حيث هي ويقال له مطلق الطبيعة والمراد بالبيدي  
والمطلق هنا المحصة انما لم يرد الفرد لانه على القيد واثبات بيديته لا يخلو عن دقة ومطلق الطبيعة انما حمل المطلق على مطلق الشيء دون  
الشيء المطلق لان قيد الاطلاق ما خذ وفيه فلا يصح تقيد به اذا اعتبار الاطلاق باني التقيد قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين



وكذا المطلق على كلا الوجبين من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في الخارج الاشخاص كتنف بعوارض خارجية ثم العقل يضرب من التحليل تنزع عنه المطلق والمقيد على الوجبين انتهى يعني ان الموجود في الخارج انما هو شخص المكثف بالعوارض الخارجية وتنزع العقل عنه المطلق والمقيد على الوجبين فالمطلق امر متزاعي اعتباري ليس بموجود في الخارج واما المقيد فقد يلاحظ بان مجموع مركب من المطلق ومن امر آخر هو المقيد وهو المفرد وقد يلاحظ بان المطلق المضاف او المطلق الموصوف وبه الحصة فالمقيد على كلا الوجبين تعبيري وعنوان للشخص الذي هو موجود في الواقع وتكتف بالعوارض بحيث لا يكون القيد والتقيد كلاهما داخلين فيه ففي الخارج شيء واحد ممتاز بالوجود بنفسه عن الاعيان لكن العقل يخلط الى شيئين شيء به الاشتراك وشيء به الامتياز فالمطلق والمقيد على كلا الوجبين اعتباريان لتوقفهما على اعتبار العقل وانتزاعه وبالجملة معنوا المقيد على احد الوجبين لسمي حصته وعلى الوجه الثاني فردا ومعنوا المقيد لسمي شخصا لخصته والفرد اسمان للعنوان والملاحظ والشخص اسم للمعنوا والملاحظ لا يقال المعاني المصدرية ليست لها افراد سوى لخصص فكيف يمكن ان يقال ان معنوا لخصص مطلقا عبارة عن شخص لانا نقول تلك الافراد لكونها انتزاعيات لا بد لها من مناشئ تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاظه اذا انتزاع كل انتزاعي الى امر موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل ضروري وهو نشأ انتزاعه ومعنونه فتأمل فان قلت على هذا لا يصح التقسيم بان المقيد ان كان القيد والتقيد كلاهما داخلين فيه مفردا وان كان التقيد داخل القيد خارجا لخصته وان كان كلاهما خارجين فكل من اذ مقسم هذه الاقسام على هذا ليس امرا واحدا قلت هذا التقسيم ليس تقسيما حقيقيا بل معنى هذا التقسيم ان عنوان المقيد على احد الوجبين لسمي حصته وعلى الوجه الآخر فردا ومعنونه لسمي شخصا فلا يرد ان التقيد ان كان داخل في عنوان لخصته ودون المعنوا فنوعيته الكلي بالنسبة الى لخصته كما هو المشهور فيما بينهم وان كان صحيحا لكن لا يصح القول بكون الشخص موجودا خارجيا وكون لخصته امرا اعتباريا كما هو واضح على استتم مع كون التقيد داخل في عنوان الشخص ايضا وان كان التقيد داخل في عنوان لخصته فيصح الفرق المذكور بيننا وبين الشخص لكن لا يصح نوعيته الكلي بالنسبة الى لخصته لانه مبني على ان تقسيم المقيد اعني الطبيعية لما خذ مع القيد الى لخصته والمفرد والشخص تقسيم حقيقي وان لكل واحد منها عنوانا ومعنونا على حدة ان الامر ليس كذلك ولا يرد ايضا انهم صرحوا ان كل كلى بالنسبة الى لخصته نوع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية التقيد لخصص الكلي لا يكون تام هيبة لخصته بل يكون جزئيا والمراد بالخصص معنونا التي هي الاشخاص والتقيد جزئيا لعنوان لخصصه ون معنونا تها ولا ريب ان كل كلى نوع حقيقي بالنسبة الى اشخاص نفسه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى اشخاصه مطلقا بل يكون اما نوعا او جنسا او فصلا او عرضيا فتأمل ولا تنزل قوله وهو متصور انه لا يقال بطريق الاعتراف على قول المص الموجود جزئيا لوجودي وهو متصور بالبدئية وجزئيا بالبدئية بدسي ان التصور والبدئية مختصان بالعلم المحصولي وعلوم النفس لوجودها علم حضوري لما تقر عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لانا نقول الوجود امر متزاعي ولا بدني الانتزاع من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتزاع الالوجود المنشأ ولا يكون موجودا في الذهن الا بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون له حصول في الذهن فعلم النفس لوجودها علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري الصفات العينية لوجودها بلا انتزاع المنتزع ووجود النفس من الصفات الانتزاعية لما تم اورده في شيء



على كلامهم بقوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنهه شيء متشابه في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على طريقة الاجمال يعني ان وجودي خاص  
 بكنهه الخاص قد يحصل في الذهن على وجه التفصيل وقد يحصل على وجه الاجمال ودرجة الخاص يجوز ان يكون بصورة اجمالية غير متصورة  
 بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بدسيا او ظاهريا من تصور الكل بالبداهة بداهة تصور جزءه فقد ظهر ان الدليل غير تام  
 او محصله ان الوجود جزء لوجودي ووجودي متصور بالبداهة فيكون الوجود متصورا بالبداهة اذ جزء التصور بالبداهة بدسي وظاهر ان كون  
 جزء التصور بالبداهة متصورا بالبداهة غير لازم فالاولى ان يقال اذا كان المقييد بدسيا كان المطلق بدسيا والوجود جزء من وجودي  
 المقييد له صورة تفصيلية فقط فاذا كان المقييد بدسيا كان المطلق بدسيا قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزء خارجي لمفهوم المقييد  
 فتصور المقييد بدون تصور المطلق مما لا يتصور وانما قال بالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وحمل كلامه عليه بان يراد من قوله وجودي  
 المقييد والابد له من لفظين والذين على المطلق والمقييد فلا بد من تصور المطلق متنازعا عن المقييد وادور عليه البعض الاكابر قه بان القول  
 يكون المطلق جزءا خارجيا مشكلا فان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والمطلق محمول على المقييد ثم قال الحق بان الكلام غير موقوف على كون  
 المطلق جزءا خارجيا لان المقييد عبارة عن المطلق الذي اعتبره المقييد بالخطوة المقييد لكونه معنى غير متقل انما يصح ملاحظة  
 بملاحظة الحاشيتين في تصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقييد وملاحظة هذا الكلام الشريف ولا يخفى انه صرح في  
 ان للمقييد صورة تفصيلية ولا بد فيها من تصور الاجزاء تفصيلا وملاحظة فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقييد وملاحظة  
 سواء كان جزءا خارجيا او لا والحق ان المقييد عبارة عن المركب التقيدي والمركب التقيدي سواء كان حصته او فردا عبارة عن مرتبة  
 التفصيل وكما هو ملحوظ في اطراف واحد فهو خارج عن معناه فاخر اوجه في مرتبة التفصيل كل واحد منها ملحوظ في اطراف على حدة ووجود وجود على حدة  
 لكل واحد من اجزائه مغاير للآخر وان كان الموصوف والصفة متساويين في نحو آخر من الوجود ولذا يحمل احدهما على الآخر اذا حمل  
 عبارة عن اتحاد المتساويين في مرتبة الحائط في الواقع فالمغاير ان من حيث انها متغاير ان في مرتبة التفصيل ليسا متساويين ولا يحمل  
 احدهما على الآخر فاما من الاجزاء الخارجية له وكما ان اجزاء المركب التقيدي اجزاء خارجية له وليست اجزاء ذهنية لك اجزاء القضية  
 اجزاء خارجية لها وليست اجزاء ذهنية اذ لا بد من اتحادها وجودا والاتحاد بين المقولات المتباينة محال بناء على اصولهم واما اتحاد  
 المحمول مع الموضوع فليس الا في مرتبة المحكي عنه لاني مرتبة الحكاية والقضية عبارة عن مرتبة الحكاية الذهنية وفي هذه المرتبة كل الموضوع  
 والمحمول ملحوظ في اطراف على حد نفسه وكل مغاير لوجود الآخر في هذه المرتبة وان كانا متساويين في نحو آخر من الوجود فمقابل ومقابل لا يبطال ما ذكر  
 من ان جزء التصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا لانه لا بد في تصور كنهه شيء من تصور اجزائه الاولى او تصور اجزائه بالغة بالغة  
 يعني ان علم التصور بالبداهة علم بكنهه شيء ويجب في العلم بكنهه شيء من تصور اجزائه الاولى او تصور جميع اجزائه بالغة بالغة فلا بد ان  
 يكون جزء التصور بالبداهة متصورا ساقط اذ لا يجب في تصور كنهه شيء ان يحصل جميع اجزائه تفصيلا بالغا بالغة بل يلزم حصوله على  
 وجه الاجمال فلا يجب حصول اجزائه الاولى ايضا على سبيل الامتياز والاختيار فضلا عن اجزائه الثانوية وغيره فلم يجب في العلم بكنهه شيء  
 تصور جميع اجزائه الا ترى ان الوجه المراد بالوجه اعم من ان يكون ذاتيا او عرضيا والحاصل ان الوجه سواء كان ذاتيا او عرضيا



في تصور شئ بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض لكونه آلة للاتفات فتصور الوجه في هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه  
بالكنه او بالوجه فلا يكون اجزاء الوجه متصورة اصلا سواء كانت اولية او بالغة بالغة والاى لو كان الوجه في هذا التصور متصورا  
بالكنه لكان لمقصود بالعرض اعني كنه الوجه مقصود بالذات لكونه ذا الكنه والمعلوم بالذات اعني كنه الوجه معلوم بالعرض في قصد  
واحد وهو مقصد ملاحظة ذى الوجه وتصور واحد وهو تصور الكنه بالكنه والحاصل انه لو كان تصور الوجه تصور كنه لكان الوجه  
ذا الكنه وذا الكنه في التصور بالكنه مقصود بالذات ومعلوم بالعرض فيلزم ان يكون لمقصود بالعرض مقصود بالذات والمعلوم  
بالذات معلوم بالعرض في قصد واحد وتصور واحد واور عليه تارة بان اللازم ليس بحال لان كون شئ مقصودا بالنظر  
الى شئ وغير مقصود بالنظر الى آخر وكذا التصور ليس بحال والجواب ما افاد بعض الاكابر قه ان معنى مقصودية بالذات كونه بلا  
ومرئيا وهذا يقتضى ان لا يكون حاصل او معنى مقصودية بالعرض كونه ملاحظا بالتبعية ومرة للغير وهو يقتضى ان يكون حاصل افلا  
تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرئيا فيلزم ان يكون حاصل او غير حاصل وملاحظ او غير ملاحظ وتارة بانه يلزم على ما ذكر ان لا  
يكتسب نظري من نظري ينته الى البديهي لان العلم النظري عنده منحصري العلم بالوجه والعلم بالكنه ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيها  
بالكنه ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري عن نظري ويمكن ان يقال ان شئ مع ذلك في قصد واحد وتصور واحد وهما اي في كسب  
نظري عن نظري الكسب متعدد فاما ايضا متعددان وبما ذكر المحشى يعرف الفرق بين علم شئ بالكنه والعلم بكنه شئ لانه  
ان كانت الصورة الحاصلة من شئ مرآة للملاحظة وتحدة معه بالذات مغايرة له بالاعتبار فالعلم بالكنه وان لم تكن مرآة للملاحظة  
مع اتحادها معه بالذات فالعلم بكنه شئ وهذا على راي المحشى من عدم حصول صورة المحدود في الذهن واما على راي الجمهور من حصول  
صورة المحدود مغايرة لصورة الحد فلا وجه لهذا الفرق اصلا فان المنكشف في المحدود بصورته الالمانية التي لذى الكنه في الاول  
باعداد الحد في الثاني من غير اعداد وهذا ليس فرقا في نحو الادراك والعلم ومن ثم تراهم لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنه وبه يظهر ان  
لا علم في الحقيقة الا العلم بكنه شئ وذلك لان العلم حقيقة هو الحاصل في الذهن بالذات وفي العلم بكنه شئ يحصل نفس الشئ واما  
في العلم بالكنه فانما يحصل به مرآة له ولا يحصل شئ بنفسه واما هو ملتفت اليه هذا ولعله يحتاج الى لطف القرينة قوله فلا بد من التمسك  
اه اعلم ان المص في التنبل الاول براهته التصديق بالوجود حيث قال الى دليل والدليل انما يستعمل في التصديق وهو غير مطلوب بل  
المطلوب براهته تصور الوجود فحل الشارح قوله الى دليل على الموصل لمطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري واعتراض عليه شئ بان كل المدخل  
على الموصل لمطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري بعيد لان اطلاق الاخص على الاعم لم يتحقق في المبين بعيد عن الغنم ولا ينطبق  
عليه ما ذكره المص في الجواب اى في جواب التنبل الاول بقوله فانما استدلال بصدق المقدمتين اه فان الصدق والمقدمة انما تستلزمان  
في القضايا دون التصور السافح الا بالتكلف وهو ان يحل على النظرية كما بينه الشارح بقوله والحاصل انما كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل  
الا بالعلم بوجودها الى المدلول فكيف نتوصل بتصور اجزاء المعرفة لا بالعلم بوجودها الى المعرفة ثم لما حل الشارح قول المص في التنبل الثاني  
لادليل عن سلبتين على التنبيل اى كما انه لا دليل عن سلبتين كسب لا تعريف عن مفهومين سلبيتين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى



الثبوت فلا بد في المعروف من مفهوم وجودي اعترض عليه المحشي بقوله والبعده من حمل قوله ولا دليل عن سالبين على ما حمل كان حمل الكلام على  
 التنظير بحيث يذكر النظر فقط ولا يذكر المقصود ويراد المقصود من المبين في غاية البعد وما حمل التصور على التصور المطلق المراد العلم بالتحقق  
 في ضمن التصديق وحمل قول المص وجودي على قضيته انا موجود كما حمله الفاضل ميرزا جان طائفة ان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف  
 الى الموضوع شائع فبعد اذ لا بد على هذا التقدير ان يراد بقوله وجودي انا موجود وان يراد بالتصور في قوله وهو متصور بالبداية التصو  
 المطلق المتحقق في ضمن التصديق ليصح اطلاق التصور على تصديق انا موجود يعني هو مصدق بالبداية وهو بعيد عن الغم لانه خلاف  
 الظاهر وان كان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائع الا ان التصور المضاف الى غير القضية تبادر منه التصور فقط  
 فارادة التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق من التصور فقط اطلاق لا يخص على المطلق المتحقق في المبين وهو بعيد جدا وبالي معنى  
 قوله في الجواب قبل المنزل انا لا نسلم انه لا يجزى يكون الجواب بمنع مقدمته لم يدعها المستدل وتطبيقه عليه اي تطبيق قول المص انا لا نسلم ان  
 وجودي حقيقة لكنها متصورة بالبداية على حمل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق لكلف اذ يحتاج فيه الى ان يحمل  
 وجودي على التصديق وحقيقته على حقيقة القضية ولكنها على كنه اجزائها متصورة على مصدرة فالاولى في توجيه الكلام ان لا يؤدل  
 بل تبرك على ظاهرة وتجعل المنزل تنزل الى التزام كسبته تصور وجودي للمستلزم كسبته التصديق باننا موجود على زعم المستدل يعني ان  
 المستدل زعم ان كسبته وجودي يستلزم كسبته الاذعان باننا موجود بناء على ان مفهوم الوجود المضاف الى المتكلم مضمون هذا التقدير  
 فكسبته تصور وجودي يستلزم كسبته ذلك الاذعان على زعمه فكانه قال اذا نزلنا عن كون وجودي بديهيا وقلنا بكسبته وكسبته  
 التصديق باننا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يعني انه يجب الانتهاء الى دليل موصل الى هذا التصديق المستلزم لتصور مطلق الوجود والمضاف  
 الى ياء المتكلم ويكون وجود ذلك الدليل بديهيا ويلزم من وجوده ككسبته وجودي اي ثبوت بدايته وجودي اي ثبوت بدايته الوجود الخاص المستلزم لثبوت  
 بدايته مطلق الوجود الذي هو جزء منه فلا اشكال في ذكر الدليل قال بعض الاكابر قد هذا انش من التوجيهين الاولين لان الحمل في التوجيهين  
 الاولين الكلف من جهة البعد اللفظي والذي يلزم على هذا التوجيه نسبة امر باطل ضروري البطلان الى عاقل ساكت لم يتفوه به وقال بعضهم  
 المراد بالدليل معناه اللغوي اي باليقين العلم بالشئ سواء كان تصورا او تصديقا او قوله او لقول آه معطوف على قوله وانه جزء وجودي لا على  
 قوله فلا بد من الانتهاء الى حاصل ان المستدل استدل او لا ببدايته الوجود المحمول على بدايته الوجود وثانيا ببدايته الوجود المراد بالبطي وفيه انه  
 يلزم على هذا حمل الدليل على غير المصطلح والغير ياباه قوله ولا دليل عن سالبين لانح يصير مستدركا بل يكفي ان يقال للموجبة ما حكم فيها  
 بوجود المحمول للموضوع فانهم قوله فلا اشكال انه اعلم ان اشكال ذكر الدليل وان اندفع بحمل قول الامام الرازي علم الانسان بوجود نفسه  
 غير مكتسب على ان المراد منه علم كل انسان بانه موجود لكن في قولنا في قول الامام الرازي الوجود جزء من وجوده اشكال لان الظاهر  
 ان المراد بوجود نفسه حقيقة الوجود مع ان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق دون الخاص الذي يكون المطلق جزءا منه وفيه انه كما  
 يمكن ان يحمل قوله وجود نفسه على انه موجود ككسبته حمل قوله من وجوده عليه ولا وجه للفرق بين وجود نفسه ووجوده في ان يكون  
 احدهما عبارة عن القضية ودون الآخر الا ان يقال لو كان وجوده عبارة عن القضية لكان الظاهر ان يقول الوجود جزء منه



ثم كون الوجود جزئياً من انا موجوداً على نذهب المحمور واما على رأي المحشي لمحقق الدواني فلانه وان لم يكن جزءاً حقيقة لكن في حكمه باعتبار ان تعقل المشتق موقوف على تعقله وهذا القدر كاف فانهم قوله بل لابد من آه فيه نظير ايراد على التنزل الاول محصله ان التقريب غير تام لان الكلام في وجود الشئ في نفسه دون وجود الشئ لغيره والذي يلزم من الدليل بباية الوجود الربطى وكلامنا في الوجود المحمور سواء كانا في الفين بالحقيقة اولاً وقوله وهاستغاية ان بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية والاستقلال وعدمه لا يختلفان باختلاف الملاحظة والاول متعلق بالتصور ليس الاول الثاني قد يكون متعلق التصديق تفنن منه وبها لما هو المختار عنده لان الابد ليس متوقفاً على التحالف بحسب الحقيقة وأعلم ان محصل ايراد الشارح على التنزل الاول ان الكلام في كاسب التصور ووجودي تصور فلا دليل ولا سالبته ولا موجبه فلا يتم التقريب ومحصل ايراد المحشي انا سلمنا ان ههنا دليلاً وموجبه لكن الوجود الذي يشتمل عليه الموجبة وجود الربطى فغاية ما يلزم بباية الوجود الربطى وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولاً في القضايا فلا يتم التقريب فظهر الفرق بين الابدادين واستبان ان من زعم عدم الفرق بينهما قد خرج باوفق ناضل وجوابه ان وجود الشئ المشتق يطلق على معينين الاول وجود الشئ لغيره بان يكون موجوداً في نفسه ويكون محمولاً عليه ومستقلاً بالمفهومية لكن بحقيقة التعلق بالغير بالحصول فيه لكونه من الحقائق الناعية ووجود الاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشئ لغيره بان يكون الربط بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالاعتقاد وهو انما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول يكون في السليات المركبة في درجة الحكم عنه وللهذا ههنا بالوجود الربطى المعنى الاول كما يدل عليه ما ذكره المصنف في الجواب الذي هو اعتراض على الاستدلال وهو قوله في جواب التنزل الثاني للموجبة ما حكم فيها بوجود المحمول الموضوع ثم لم يحكم فيها بان ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان ما دللنا على انكار النسبة الايجابية الى الكية التي هي مدار القضية لاسيما اذا سلم صدق المحمول على الموضوع اذ معنى صدقه عليه ليس الا الاتحاد الذي يحكي عنه بالنسبة الايجابية قوله فلعله اراد به هذا التوجيه مع بعده اذ حمل تمام الكلام على التنظير بعيد جداً لا يلزم ما ذكره المصنف في الجواب عن التنزل الثاني وهو قوله الموجبة ما حكم فيها به ووجه كونه غير ملائم ان المجيب انما تعرض لما ذكر في التنظير ولم يتعرض لما هو غرض الاستدل ولو كان غرضه ذكر التنظير وكان المقصود الوصول الى التصور لكان المناسب للمجيب ان يواخذ في مقصود الاستدل دون ان يواخذ في تنظيره ويقرب من التنزل الاول يعني ان التنزل الثاني يقرب من التنزل الاول لا فرق بينهما يعتد به فلما فائدة في ذكره ووجه قربه من الاول انه استدل في التنزل الاول بباية وجود الدليل اي المعروف الذي هو وجود خاص على بباية الوجود المطلق وههنا بباية وجود اجزائه على بباية تلك يدور عليه اي على التنزل الثاني مثل ما يدور على التنزل الاول ذيرد على الثاني منع بداهته وجود الاجزاء وعلى الاول منع بداهته وجود الدليل قوله لان السلب آه اراد الشارح بالوجودي في قوله من مفهوم وجودي ما لا يكون السلب جزءاً المفهومية لان الدليل لادل على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود ذاته لا دليل الا على ان المضاف اليه السلب لا بد وان يكون وجوداً بمعنى ان لا يكون السلب جزءاً المفهومية اذ محصله ان السلب لا شئ مفرد فليس هو شيئاً حتى يضاف اليه السلب وان كان السلب متعلقاً به واراداً عليه ولا يلزم من تعلق السلب بضافته الى الوجود كونه السلب جزءاً المفهومية حتى يتحقق الثبوت بالمرء ولم يصلح لتعلق السلب اراد الشارح بالعلم بوجوده في قوله فيكون العلم بوجوده ثم



العلم التصوري فلا يتجه ان بداهة التصديق بوجود الشيء لا يستلزم بداهة تصور وجوده التي هو المطلوب لان بداهة التصديق لا يوجب  
 بداهة الاطراف نعم تجب ان ان اريد بالوجود الوجود الذي يربى فالوجود بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا بل يجوز ان يكون اعتباريا  
 ذهنيا فقط ولا يكون موجودا خارجيا لان نفسه ولا يفتش وان اريد به مطلق الوجود خارجيا كان او ذهنيا فالسلب موجودا ذهني فلا فائدة  
 في اثبات وجودية اجزاء المعرفة ولا يمكن ان يمنع الوجود الذهني بناء على مذهب المتكلمين لانه نقل عن المستدل الذي هو الامام القول  
 بالوجود الذهني قوله وانه لا يستدعي انه اعلم ان الشراح فهم من قول المصطلح باعتبار ان بل للاضراب ومعناه انه لا يستدعي تصور  
 وجودي بالكنه بل يستدعي تصور بوجه ما وفهم الشيء ان بل للترقي كما يدل عليه قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين باعتبار ان لا تصور وجود  
 باعتبار ان فانه ليس طرفا كما اشترنا اليه يعني انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل لا يستدعي تصور بوجه ما ايضا انما يستدعي تصور الطرفين بوجه  
 لا تصور وجودي بوجه ما فذا توجهية لكلام المصطلح ان بل للاضراب وحاصل كلام المصطلح على توجيهه شيء  
 انما سلما كون انما موجودا بديهي بالكنه لا يستدعي تصور وجودي لا بالكنه ولا بالوجه بل انما يستدعي تصور مطلق الوجود الذي هو الطرف بوجه لا  
 بكنه فكيف يكون مستلزما لبداية كنه الوجود الذي هو المطلوب وادور عليه بان الوجود متصور في ضمن انما موجود بالوجه ووجه المطلق  
 وجه للمقيد والتصديق بانما موجود يستدعي تصور وجودي ايضا بوجه ما لانه مقيد فقوله انما موجود لا يستدعي تصور وجودي بوجه ما باطل وانت  
 تعلم ان حصول معنى مشتق على وجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء مع ملاحظة فضلا عن تصور المبدأ بالوجه او بالكنه وتصوره تفصيلا  
 غير لازم وفقه الامر ان المعنى المقيد الذي وضع له لفظ واحد لا يفهم منه الا اجالا ضرورة ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وهو  
 كالفاظ المشتقات فانما لا تدل الا على معنى واحد بخلاف ما اذا دل جزء اللفظ على جزء معناه كالخصص وغيره لان معانيها هو التفصيل  
 وان لو خطت معانيها فمجملة تخرج عن معانيها فحصل معنى مشتق بالوجه الاجمالي لا يستلزم تصور الاجزاء فضلا عن تصور المبدأ بالوجه  
 او بالكنه فافهم وقدر حجاب بان كلام المحشي يبنى على ما ذهب اليه من عدم دخول المبدأ في المشتق وهذا ليس بشيء لان ما ذكره المحشي بهذا توجيه  
 لقول المص وعند المبدأ داخل في المشتق قوله كما ان آه اعلم ان المصطلح بداهة كنه وجودي وسلم بداهة قضية انما موجود ومنه استلزام بداهتها  
 اجابة محمولها الذي هو الوجود وادور عدم بداهة احد طرفيه وهذا الظاهر فاورد المحشي مناقشة على النظر بقوله في علم النفس انما اعلم  
 محضتي فكيف احاضر عند اعلى وجه الاجمال بدون الاكتساب قبل ان يكون المشار اليه بان الموضوع حضورا لا يوجد عدم بداهة فلا يصلح  
 ما ذكره او اوجب بان المقصود من منع بداهة الوجود بتجويز كسبية لا نفع تسميته بديهي كما ان المقصود من عدم بداهة الموضوع كسبية  
 لا عدم تسميته بديهي لتحقيق ما افاد بعض الاكابر قد ان قولنا انما موجود حكاية ولا بد في الحكاية من تصور فلا بد من تصور الموضوع وبناء على هذا  
 قالوا كل قضية مركبة من صورة الموضوع وصورة المحمول والنسبة الحالية بينهما ولا يكفي العلم المحض في حاصل كلام المصطلح ان بداهة التصديق انما  
 موجود لا يستلزم بداهة الوجود والمحمول كما لا يستلزم بداهة الموضوع والتفصيل في العلم بالكنه المراد به اعم من العلم بكنه الشيء فانه يطلق على اعم  
 غالباً غير لازم كما عرفت وقع لما يتهم من انه لو كان كنه النفس معلوما بالعلم المحض لم يقع خلاف في بساطتها وتركيبها وتجربها وماديتها  
 وجه الموضوع ان التفصيل في العلم بالكنه غير لازم اذ يجوز ان يحضر الكنه الاجمالي فلا يتميز بجزءه فيجوز ان يكون هذا الكنه بسيطا او مركبا ماديا او مجردا



مفهوم علم الاجزاء خلف فيما قوله وانما ان ادخل تصور الكل بوجه الاستلزام تصور الجزء بوجه ما ياد على الشارح حاصله ان تصور الكل  
 بالوجه على وجه الاختيار ليس مستلزما لتصور الجزء على هذا الوجه الا يلزم ان يكون ما به وجه الكل على الوجه المذكور وجبا للجزء فيه انه تصور  
 وجودي الذي هو الكل بوجه ما على وجه الاختيار لا يستلزم بانه تصور الوجود المطلق الذي هو الجزء بوجه ما على وجه الاختيار فلما يرد  
 ان هذا لا يصح في الجزء المحمول فان في العلم بوجه الشيء ما هو وجه الكل وجه الجزء المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزء ولو صدق  
 جزئيا فلو حصل وجه الكل يحصل وجه الجزء ايضا اذ ليس في العلم بوجه الشيء تصور الشيء على وجه الاختيار وفيه ما فيه لان الامر في المطلق  
 والمقيد ليس كذلك فيجب فيه تصور كل واحد من المطلق والمقيد على حدة فالعلم بالمقيد لا يتصور الا بالعلم بالمطلق وتقييده وجعله مرة  
 للمقيد قوله وليس يلزم انه لما جزا الشارح ان يكون حقيقة الوجود غير هذا المفهوم البديهي التصوري ويكون تلك الحقيقة مناهضة لوجودية  
 حقيقة ويكون هذا المفهوم غائبا من عوارضها او ردها عليه لمشي بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الاتراعي وهو كسائر  
 المعاني مصدرية لا تخص الا بالاضافات والتقييدات حقيقة ليست الا مفهومه المنتسب الى الخارج والذهني وحقائق افرادها ليست  
 الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة لكانت محمولة عليها فيكون مفهوم الوجود المصدري الخارجى ايضا عارضا  
 تحقيقها ومحمولا عليها فلا يخلو اما ان تكون تلك المفهومات محمولة على حقائقها بالاستتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود  
 الخارجى انى حقيقة الوجود المصدري الخارجى موجودا خارجيا او عرضا لمبدأ اشتقاقا يستلزم صدق اشتقاق مواطاة فيلزم من  
 عروض الوجود المصدري الخارجى حقيقة كون حقيقة الوجود المصدري الخارجى موجودة في الخارج مع ان الوجود المصدري  
 مطلقا من العقول الثانية التي طرف عروضها الذين فقط والتالى يستلزم كل معنى لمصدري مواطاة على معروضه وهو بديهي  
 البطلان فلما يرد ان غاية ما يلزم ما ذكره لمشي في الشق الاشتقائي كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا لكن يرد عليه اولا ان محصل  
 كلام الشارح على ما يطرأ بالتأمل انه لا نزاع في الوجود المصدري انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فلا يتم الدليل الا انثبت  
 ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا حتى يكون هذا المفهوم مناط  
 الموجودية ويلزم من بديهة بديهة الوجود الذي عليه مناط الموجودية مع انه يجوز ان يكون له حقيقة غير هذا المفهوم العارض ويكون هذا المفهوم  
 وجها من وجوهه وبالجملة الشارح يصدر تجويز وجود غير المصدري فلما يرد عليه ما اورده لمشي لانه لما جاز ان يكون مفهوم الوجود عارضا  
 حقيقة فكون الوجود الذي هو حقيقة الوجود بالمعنى المصدري وهو الوجود الحقيقي انما المصدري عارض من عوارضه ووجه من وجوهه  
 موجودا خارجيا غير متباعد فان قلت غرض لمشي ان ليس لهذا العارض حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصوري قلت هذا  
 بديهي فلا يحتاج الى ما ذكره من التطويل مع هذا يرجع مواخذة على الشارح الى المواخذة اللفظية فان غرض الشارح ان الوجود قد يطلق  
 على الوجود المصدري الاتراعي وقد يطلق على منشأ اتراعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر ان يسمى الوجود الذي هو منشأ  
 الاتراعي الوجود المصدري حقيقة الوجود المصدري ويصير لمشي ان حقيقة الوجود ليس بالغير من من معنى لمصدري اذ حقيقة ليس  
 باعتبار الذهن وحقيقة تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذهن فها متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي



التصور بنشأ النزاع في ان الحاشية الحقيقية الوجودية بل يقال حقيقة الوجود بمعنى ما به الوجودية مغايرة  
 للوجود للمصدرى حقيقة المصدرى ليست الا ما يحصل في الذهن حين النزاع والشاح يزعم انه حقيقة الوجود للمصدرى هو مراد  
 بكونه حقيقة الوجود للمصدرى كونه نشأ النزاع فلم يبق نزاع الا في اللفظ وانما ان كون الوجود للمصدرى مطلقا من المعقولات  
 الثانية وان كان مسلما لكن كون تلك الحقائق منها غير مسلم وتفصيله ان المراد باعقائنا المعروضة للوجود للمصدرى مناشي انشأه  
 ونشأ نزاع الوجود للمصدرى عند من يقول يكون افراده مغايرة تخصصه موجود في الخارج وعارض للمبانيات في ظرف  
 الخارج ومناط موجودية المبانيات قيامه بهما هو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر ان الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود للمصدرى  
 ونشأ النزاع ليس من المعقولات الثانية كما ستعرف بالحاشية ايضا ثم ان حل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط  
 حملها مواطاة على غير حصصها في غير الخفا عند اتباع المشائية كالمص والسامح وغيرهما لانهم صرحوا ان الوجود للمصدرى عارض  
 للوجود الحقيقي ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بدهته عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة على ان حصته الكلية صادقة  
 عليه قطعا مع انها معنى مصدرى فقد زعم كل معنى مصدرى على غير حصته محلا بالعرض ثم ان معنى المصدرى على تقدير كونه من الامور  
 الخاصة نوع من مقولة البتة فعمل على تلك المقولة محلا بالعرض فنثبت ان بعض المعاني المصدرية يحل على معروضه مواطاة واما امتناع  
 حل المعاني المصدرية على معروضها متبنا على العرف فلما اعتدوا بفي العلوم الحكيمية والرباع ان ما ذكره الحاشية جاري للمبادئ الانضمامية  
 ايضا فيلزم ان لا يكون لها افراد سوى المحصل لانتزاعية وذلك لانه لو كان للبياض مثلا حقيقة سوى مفهومه للتصور لكان مفهومه  
 عاضا حقيقة فان كان هذا المفهوم محمولا عليها بالاشتقاق يلزم قيام البياض بالبياض وان كان محمولا عليها بالمواطاة يلزم  
 حمل معنى المصدرى على معروضه بالمواطاة فتأمل وما ظن لمحقق الطوسي واتباعه ان الوجود لما افراد متخالفه بالحقيقة سوى محصل  
 فالوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده اذ في بعضها اقدم من البعض في بعضها اولى من البعض الآخر وعلى تقدير ان يكون  
 افراده حصصا كما بينه الحاشية ويكون الوجود المطلق نوعا لها كما هو شأن الكل بالنسبة الى حصته يلزم ان لا يكون مقولا بالتشكيك فان  
 التشكيك لا يجري في الذاتيات والحاصل ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لافراد ففتح افراد  
 غير المحصل لان الكل يكون ذاتيا بالنسبة الى حصته فليس يشي لان الكل انما يكون مشككا بالقياس الى ما يحل عليه بالمواطاة لان المتبني  
 في صدق الكل على الجزئيات هذا الحمل والوجود وغيره من المعاني المصدرية لا يصدق على معروضاتها مواطاة بل ما تصدق مواطاة على حصصها  
 وهي بالنسبة اليها انواع حقيقية فلا يكون مشككا اصلا فالمشكك انما هو المشتق بالقياس الى افراده التي هي معروضات للمبادئ لكونها  
 مصداق حمله عليها مختلفا واذ ثبت ان التشكيك يختص بالمشتقات ولا يجري في المبادئ فخر ان المقول بالتشكيك كما صرح بكثير من  
 المحققين هو الوجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه ففهموا لما لو ان صدقه على العلة مثلا اقدم من صدقه على العلل وصدقه  
 على الواجب اولى من صدقه على الممكن لا يلزم منه الاكون للوجود مشككا بالنسبة الى الحقائق الاكون للوجود مشككا بالنسبة الى المحصل  
 قوله الحاشية المسجودة اعلم انه قد تعرض على الوجه التالي بوجه منها قال الحاشية فان قلت قد ثبت قوم من اجل النظر واسطويين الموجود



والمعذور ومعمها حالاً فلا يكون هذا التصديق بديهياً قال بعض الأكابر قد هذا ما يريد لو اخذ قولنا الشيء اما موجود او معدوم مانعة الخلق  
واما لو اخذ مانعة الجمع فلا وانت تعلم ان الحصر في هذا التقسيم ضروري فلا بد من الانفصال الحقيقي في هذا التقسيم فيكون صدقها وكذبها  
مقتنعين فلا يصح الواسطة واجاب عنه الشيء بقوله قلت انهم خصوا قسام من الموجود والمعدوم باسم الحال فانها عندهم صفة لها مقتضى  
بتبعيته الغير فان كان تحقق التبعي وجوداً حقيقية فهي موجودة والامعدومته يعني انهم صطلحوا واسطة ومعمها حالاً وهي ليست موجودة  
ولامعدومته عندهم واذا قطع النظر عن هذا الاصطلاح فتقسيم الشيء الى الوجود وسلبه ضروري بحزم العقل بالانحصار فيها بالضرورة  
فالحال داخل في احد القسمين ومنها ما اشار اليه بقوله فان قيل هذا الدليل يدل على بديهة جميع التصورات فان التصديق بالتنافي  
بين كل شيء ونقيضه ضروري قلنا نحن نستدل على بديهة الوجود ببديهة التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان التصديقات الاخر  
بديهة ككقيل هذا الادعاء ممكن في كل تصديق واجاب عنه بعض الأكابر قد بان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب  
بجميع اجزائه وانكاره مكابرة فاضحة وليس كل تصديق بالتنافي بين الشياطين يحصل لمن لا يقدر على الكسب وفيه ان التصديق  
بالتنافي بين كل شيء ونقيضه مثلاً التصديق بان هذا الشيء ازيد او ليس بزيد وهكذا حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهذا ظاهر جداً  
مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببديهة جميع التصورات فيه ان التصديق بالتنافي بين كل شيء ونقيضه ضروري حاصل  
لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان فبديهة التصديق المذكور بجميع اجزائه يستلزم بديهة التصورات والامام انما يقول ببديهة حاصل  
من التصورات لا ببديهة جميع التصورات الا ترى ان كنهه الباري سبحانه غير حاصل لا حصول الحق ان ببديهة التصديق انما يستلزم  
عدم توقفه على تصديق نظري لا عدم توقفه على تصور نظري فجاز ان يكون التصديق بديهياً والاطراف نظرية ولو كان التصديق نظرياً  
بسبب نظرية الاطراف لزم كسب التصديق من التصور قوله وكذا يتوقف اهـ لما كان الظاهر من كلام الشارح ان التغيرات عين الاثنية  
اور وعليه الشيء بان التغيرات كون كل من الشياطين غير الآخر وتقابله العينية فمصدق التغيرات خصوصية كل واحد منها المختصة به بالقياس  
الى الآخر والاثنيتية كون الطبيعية ذات وحدتين وتقابلهما كون الطبيعية ذات وحدة او ذات وحدات ومصدقهما هي الطبيعية المشتركة لغيره  
للوحدتين فيكون الفرق بين التغيرات والاثنيتية بحسب المصدق وكل واحد منهما مقابل مخصوص لا يقابل الآخر فالتغيرات ليس نفس الاثنيتية  
بل تصور ليس مستلزماً للتصور بالعدم العلاقة الذاتية التي يكون بحسبها اللزوم العقلي بينهما فذا التصديق لا يتوقف على تصورات هذه  
الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي رويين الوجود والعدم والتنافي الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون  
تصورها بديهياً اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ومن لا يقدر عليه يفهم  
ما يفهمه العرف وظاهر ان التغيرات والاثنيتية واحد بحسب متفاهم العرف او احدهما مستلزم للآخر وبالجملة كلام الشارح مبني على ما هو المتبادر  
عند تحليل العرف من كون التغيرات عين الاثنيتية او مستلزماً لها وما ذكره لمشي تديق فلسفي فان القول بان معروض العدد والكثرة هي  
الطبيعية دون الافراد ومعروض التغيرات هي الافراد دون الطبيعية لا يفهمه الكافة اصلاً ثم ان تصور الغير لا ينفك عن تصور الواحد  
والاثنين وكذا العكس وما ذكره من كون التغيرات مقابلاً للعينية والاثنيتية مقابلاً للوحدية وكون مفهومها متغايرين لا ينافي التلازم



بين التغاير والاشتراك بين العينية والواحدة فافهم قوله اى هذا التصديق انه اعلم انه قال ان معنى ما موجود او معدوم تصديق بدينى  
وقال الشارح بهذا التصديق بدينى بجميع اجزائه فقال المحشى اراد الشارح بالتصديق المحمول على القضية المصدق به والا يلزم حمل العلم  
على المعلوم والمعاد التصديق على مذهب الامام لان التصديق على رايه مجموع تصورات اجزاء القضية والفرق بين العلم والمعلوم  
اعتبارى وانما اراد التصديق على مذهب الامام لان الغرض اثبات بداهة جميع اجزاء القضية المذكورة والتصديق على مذهب غيره  
ليس متعلقا بجميع اجزائها بل بعضها او بام خارج عنها والاول اى المصدق به بدينى بالعرض والثانى اى التصديق بدينى بالذات  
لانما يصح على مذهب من يقول ان البهائية والنظرية صفتان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض وانما على مذهب المحشى فالامام عكس  
والتغاير بينهما اعتبارى فافهم الحاصل فى الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انها باصلة من  
الذهن علم وتصديق به مشكك على راي الامام لان التصديق عند دكيب من تصورات وان الحكم الذى هو الفعل فليس الفرق بين  
التصديق والقضية عند العلم والمعلوم على انه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم لان يقال الماداة اذا اخذ التصديق على راي  
الامام فالتمايز عند من يقول بكون العلم والمعلوم متحدين بالذات اعتبارى فاما اعلم ان التصديق على مذهب الجبر ايتعلق  
بمعنى القضية يعنى انه كما جاز ارادة التصديق المنسوب الى الامام ومن مجموع تصورات اجزاء القضية لان التصديق متعلق  
بمعنى القضية كمت يجوز ارادة التصديق على مذهب الجمهور ايضا لانه ايضا يتعلق بمعنى القضية لكن من حيث انما معنى محمل كاذب  
اليصاء بل لا فرق لمبين حيث قال ثم مسلك شريعة الصنعة وصحة الوجدان ان يعتبر فى المعنى الربطى بالدخول فيما هو متعلق  
التصديق بالذات على ان يتعلق الاذعان بالمحمل لفصله العقل الموضوع ونحو ان نسبة رابطة بينهما باطلا او سلبه حتى يجمع  
الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهريه الى ان البياض عرضى في الواقع وليس بجوهري في الواقع لا بالنسبة الحكمية ولا  
بغيره من اللزوم والعناد على ما هو المشهور فانما غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق بحبان يكون مستقلا بالمكاشفة النظرية  
السليمة فيه ان الفطرة السليمة شاهدة على ان التصديق لا يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية ولا ريب ان معنى الاجمالى خارج عن  
معنى القضية لان القضية عبارة عن قول حاك والحكاية انما تكون فى مرتبة تفصيل ومضى التعليل للتصديق والتكذيب بخلاف  
الاجمال فانه ليس حكاية عن شئ صلا فكيف يصلح للتصديق والتكذيب واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبررا  
عليه بل الضرورة شاهدة بان التصديق لا يتعلق الا بالنسبة الحاكية من حيث هي كك لانما اى الصالحة للتصديق والتكذيب  
وكونه غير مقصود بالذات غير مسلم اذ الظاهر ان مقصود القائل بقوله زيد قائم مثلا ليس الا افادة الاتحاد الواقع بين الموضوع  
والمحمل لا افادة نفسها وكيف لا يكون الارتباط مقصودا مع ان مناط الحكاية والاخبار عليه على ان مدار متعلق التصديق ليس  
الاكون شئ معلوما بالذات لا كونه مقصودا كك وبالحكمة القول بان متعلق التصديق معنى الاجمالى كما ذهب اليه صاحب الملافى  
ليس بشئ لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية والمعنى الاجمالى خارج عن معنى القضية قطعاً  
او كثر ما نذكر من القضية ولا يخفى باننا المعنى المحمل اصلاً ونحتاج فى ادراكه الى الحائز مستأنف بهذا الظاهر ما اختاره المحشى فى اكثر



تصانيفه تبعا للصدر الشيرازي العا لمحقق الدواني ان التصديق يتعلق اولاً وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما  
ليس بشئ لان التصديق لا يصلح لان يتعلق بالاباهي حكايته والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليس حكايته عن شئ بل  
بل الحكايه ليست الا النسبة التامة الجزئية بابهي لك فمعلق التصديق بالذات والقول بان الموضوع والمحمول قول يقصد الحكايه  
بعروض النسبة الحكايه لهما في غاية السخافة اذ لابد من اشتغال القضية على الحكايه والالتماس تنصتة بالصدق والكذب ولا صلاحته  
لتعلق التصديق والتكذيب والحكاية ليست الا الاتحاد والواقع بين الموضوع والمحمول لانفسهما وطرفا هذا الاتحاد والارتباط سواء اواحدة  
مفردين او من حيث عروض عارض خارج ليس من شأنها الصدق والكذب اصلاً ولا يمكن ان يتعلق بها التصديق والتكذيب فقام  
لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقل كما ان النسبة غير مستقلة لاشتغالها على النسبة التي هي غير مستقلة لانا نقول بالاستقلال وعدمه  
صفة للملاحظة ومختلف باختلافها يعني ان مستقل عبارة عما هو ملحوظ بالذات وغير المستقل عما هو ملحوظ بالتبع فمحمول واحد يكون مستقلاً  
في ملاحظة وغير مستقل في اخرى فالنسبة التي بين الطرفين كالنسبة التي بين السيرة والبصرة ان لوحظت من حيث انها نسبة بينهما  
واله لا تفاتا كما تكون غير مستقلة ويكون الالتفات اليها تبعاً لالتفاتهما فلا يصلح لان يحكم عليهما وبهما وان لوحظت لنفسها من كون  
تبعية امر آخر ولم يجعل مرآة لشئ تكون مستقلة وصالحه لان يحكم عليهما وبهما وان استلزام تصورهما تصور الطرفين اجمالاً فاذا لوحظت  
القضية ملاحظة اجمالية كان مستقلاً اذ تكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد بالذات وليس المراد بلحاظ معنى القضية ملاحظة اجمالية ما هو  
حقيقة القضية عنه المحشى اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اذ ليس هناك ملاحظة واحدة بل تصور النسبة تابع  
لتصور الطرفين كما لا يخفى واذا لوحظ معنى القضية ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل اعلم ان المركب من الملحوظ بالتبع والملاحظ بالذات  
كالقضية ان كان غير مستقل لدخول النسبة الملحوظة بالتبع في حقيقة المكنة اذا لوحظ بلحاظ اجمالي كان ملاحظاً بلحاظ واحد فيكون مستقلاً  
والسرفيه ان النسبة الملحوظة بالتبع هي اداة صورية للقضية وبها تصير القضية قضية بالفعل كما صرح به المحققون ويشهد به الضرورة العقلية  
ايضاً فعلى تقدير بلحاظ ملاحظة تفصيلية ما تصير بالفعل في ذلك اللحاظ التبعي فيكون الكل غير مستقل واذا لوحظ بلحاظ اجمالي يكون  
الكل مستقلاً في هذا اللحاظ فالقضية المفصلة مركبة من جز غير مستقل من حيث هو غير مستقل فتكون غير مستقلة وقضية الجملة وان كانت  
مركبة من ذلك الجزء لكن قطع النظر عن كونه غير مستقل ملحوظاً بالتبع فتكون مستقلة فلا يرد ان المركب من مستقل وغير مستقل انما يكون  
غير مستقل لاحتياج غير المستقل الى امر خارج واما احتياج بعض الاجزاء الى بعض آخر فلا يفتح في استقلال المركب والكل لا يمكن كونه ملحوظاً  
بالذات حين كون الجزء الغير مستقل ملحوظاً بالتبع نعم اذا لوحظ الكل بالذات فملاحظة الجزء يكون تبعية ملاحظة الكل لكن جزئية الجزء الغير مستقل  
ليس بحسب كونه ملحوظاً بالتبع فثبت ان مناط عدم الاستقلال كون شئ ملحوظاً بتبعية الغير لا كونه مرآة لتعرف الغير والا يلزم ان يكون  
عنوان الموضوع في المحصورات غير مستقل لكونه مرآة لتعرف الافراد مع انه محكوم عليه والفرق بين المراتبة لتعرف حال الغير والمراتبة  
لتعرف الغير بان ما هو مرآة لتعرف حال الغير يكون غير مستقل وما هو مرآة لتعرف الغير يكون مستقلاً تحكم محض وما ذكرنا من الفرق بين  
الادوات واسماء اللاتمة الاضافة والادوات موضوعية للمعنى انبسي من حيث انها ملحوظة بالتبع والاسماء اللاتمة الاضافة موضوعية



الامور التي هي معروفة للاضافة فهي في انفسها مستقلة ولكن عرض لها النسبة الغير المستقلة في الاستعمال فالمراد بالاحتياج وعدمه في  
 معنى الاستقلال وعدم الاحتياج في العقل تابعي للملاحظة لا مطلق الاحتياج فيه فافهم والتصديق انما يتعلق به بالاعتبار الاول  
 ان كان المراد بالاعتبار الاول الصورة الواحدة الاجالية لاجزاء القضية كما هو الظاهر فليكن تقدير دخولها في حقيقة القضية يلزم  
 كون اجزائها اربعة البعها الصورة الواحدة للاجزاء الثلاثة وهو بطاوع على تقدير خروجها يلزم تعلق التصديق بها بخلاف عن معنى القضية  
 وبخلاف الضرورة العقلية وان كان المراد بالموضوع والمحمول حال كون النسبة الباطنة بينهما فليس اجمالا اذ ليس هناك تصور واحد  
 والحال واحد بل النسبة ملحوظة بتبعية الطرفين وبكذلك ينبغي ان نفهم معنى الفعل فان معناه معنى اجمالي مستقل بالمفهومية لتحقيق ان اللفظ  
 الذي لا يميل خروجه على جزء معناه لا يميل على التفصيل بل انما يدل على امر واحد محمل للفظ الذي يدل خروجه على جزء معناه كقضية ما  
 التقيدى لا يميل الا على تفصيل وعلى تقدير ان يلاحظ اجمالا يخرج عن معناه وذلك لتفصيل ان كان مشتلا على نسبة الملحوظة بالمتبع  
 تامكانت او ناقصة فهو غير مستقل فالقول بكون معنى القضية معنى اجماليا غير سديد نعم معنى الفعل معنى واحد اجمالي بحسب الملاحظة الكلية  
 العقلية الحادثة والزمان والنسبة الى الفاعل المعين فان قيل مادة الفعل تدل على الحادثة الحياة على النسبة للقضية باحد الاجزاء  
 الثلاثة وما ذكره انما يتم لو كان الموضوع له امر واحد ايقال الحياة ليست من الاجزاء الثلاثة في الحكم واسمع بل هي ملحوظة مسموعة مع المادة  
 الى بدلول المادة والحياة ودفعه وهو الحادثة المنسوب الى الفاعل والحادثة وان كان صالحا لان حكمه عليه به لكن الحادثة المنسوب  
 الى الفاعل لا يصلح الا لان حكمه فقط لانه موضوع للمعنى من حيث استناده الى شئ وهذه الحقيقة ليست بدخلة في الموضوع له بل انما  
 هي في الحاشية فقط فالفعل معناه المطابق مستقل فما شتهر انه مستقل بالنظر الى المدلول الضمني ودون المطابق كما امر ظاهر في المثال قال  
 في الحاشية كيف وذلك اي استقلال الفعل بالنظر الى المعنى الضمني لا يصح عندهم لا عند المنطقيين لا اعتبارهم بضمضم في المطابقة  
 فانضم عندهم تابع للملاحظة المعنى المطابق فهو غير مستقل فيلزم عدم استقلاله ولا عند اهل العربية لا اعتبارهم بالاستعمال في مطلق اللفظ  
 انتهى يعني ان اخذ معناه الضمني على طراز اهل العربية فانضم بل الدلالات الثلاث عندهم تابعة للقصد والاستعمال ولا يستعمل لفعل  
 في واحد من الاجزاء المذكورة ولا يقصد منه شئ منها بالذات فيلزم عدم كونه تضمنا قوله او تصور احدها اه هذا اي قول الشارح او تصور  
 احدها الذي هو الوجود مثلا كسباني مقابلة قوله لموازن يكون تصور ظرفية كسباني وقع على سبيل التوسع وتحصيل الوجود لان الكلام  
 فيه لا انكسبية الوجود يستلزم كسبية العدم يعني لو لم يكن قوله او تصور احدها وهو الوجود مثلا كسباني واقعا على سبيل التوسع فيه وعليه  
 ان كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه اي العدم عبارة عن سلب الوجود وتوقف الجزر على النظر يستلزم توقف الكل عليه ضرورة  
 فلا وجه لما قاله الشارح واجاب عن هذا لايراد بعض الاكابر بقوله بان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب  
 المضاف الى الوجود والوجود خارج عنه فتوقف العدم على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور وانت تعلم ان نظرية العدم بوساطة  
 نظرية اللازم في التصور كاف في المطلوب ولا حاجة الى التزام نظرية بوساطة الجزر والصواب ان كل كلام الشارح على ان مقصود  
 بعض من قوله اما وجودا ومعدوم الاستدلال بالحكمة المرددة المحمول مع الطرفين اشئ بالمفهوم المردود المقصود ان احد الطرفين هو



المفهوم المذكور أعني عدم وجوده ان يكون نظرياً وانما اقتصر على التبعية عن بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قائل او تصور واحد بها الذي  
هو الوجود والعدم فاعترض المحشي ساقط عن صلبه لان كسبية احدها لا يستلزم كسبية العدم قال الشيخ في التعليلات السلب كل على  
العدم ولا ينكس هذا ما نكس كون عدم عبارة عن سلب الوجود واصله ان السلب كل على العدم ولا ينكس كلياً كل عدم سلب  
لان عدم على المشهور سلب الوجود ليس كل سلب علماً لان السلب يجوز ان يضاف الى الذات او الى الوجود والربط الى او الى  
السلب فلهذا من كلام الشيخ عموم السلب عن العدم وكون عدم عبارة عن سلب الوجود فتم التام وقد يقال لعدم سلب  
الذات وطلبا منها عن صفته الواقعة كما يراه القائلون بالجعل البسيط في صحيح العموم المطلق بين السلب والعدم ولا يصح التأييد ويجاب  
بان الشيخ من اصحاب الجعل المولف ولا يجوز عندهم اضافة السلب الى الذات بل لا يضاف للمال الوجود والا لان يقال سلب الوجود  
مستلزم لسلب الذات فبطلان الذات ضروري حين عدم فعله تقدير كون عدم عبارة عن سلب الذات والوجود في صحيح العموم المطلق  
وتيم التأييد قوله تعالى اه الحاصل انه يختلف البدئية والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي قال في الحاشية ويقرب من ذلك  
ان البدئية والنظرية يختلفان باختلاف العنوان او لا عنوان فهناك العنوان الاجمالي تفصيل انتهى قوله هنا اشارة الى اتمامة  
تختلفان باختلاف العنوان سوى اختلاف الاجمال والتفصيل كما في تصور الشئ بوجه يدري وتصور ذلك الشئ بوجه آخر نظري  
واما هنا فليس اختلاف العنوان الا بالاجمال والتفصيل ولذا استدل الشارح بالاجمال على التفصيل في اني التصديقات واما  
في التصورات فنظيره ان تصور نفس الانسان الذي هو تصويره كنهه اجالي يدري وتصوره بالتمام الذي هو تصويره بالكلية  
تفصيلي ونظري فاستدل ببدئية الصورة العلمية الاجالية الكلية البدئية المتعلقة بالمقدمة القابلة بان تصور كل جزء من اجزاء  
هذا التصديق يدري فدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشئ والنسبة اجمالاً على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بهذه  
القابلة بان تصور الوجود يدري والحاصل ان استدلال بقضية كلية قابلة بان كل جزء من اجزاء هذا التصديق يدري على  
القضية القابلة بان خصوص الوجود يدري فالمراد بالصورة الشخصية الصورة المخصوصة التي لا يحكم فيها على الافراد واطلاق الصورة  
الشخصية عليها على سبيل المسامحة كما يقال الطبيعية بمنزلة الشخصية لان الحكم فيها ليس على الافراد بل على نفس مفهوم الموضوع وهو  
امر مخصص فلا يرد ان الكلام في الوجود لمطلق وهو ليس بشخص فلا صورة شخصية منها ذلك ان تحمل الصورة التي استدلال  
بها صورة شخصية فتقول هذا الحكم يدري حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود وهو ايضا يدري الفرق  
بين هذا التقرير والتقرير الاول ان في الاول جعل القضية الكلية كبرى لصغرى سلة الحصول فالكبرى كل جزء من اجزاء هذه القضية  
يدري والصغرى الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وفي التقرير الثاني القضية الكلية منطوية في قضية شخصية كبرى لصغرى سلة  
الحصول ونظم الاستدلال بهذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق البدسي الحاصل للبدئية والبيان وكلماته وقف عليه في  
يدري فيلزم كون الوجود بدسياً قوله ان كفى اه لما اجاب المصنف عن الوجه الثاني بالاثبات بدئية تصور الوجود بانه كفى تصور الوجود  
والمعذور بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكلية اعرض عليه محشي بقية فيه فالحكم بالتثاني بينهما يعني ان تصور الوجود والعلم



وتحكم بالتشاني منها بالذات بالوجه الذي تصورهما وهذا الوجه ليس مغاير لهما لكونهما متماثلين لذاتهما يعني ان هذا الوجه ليس مغاير الحقيقة لهما  
 يلزم تنافيهما بالذات اذا كان تصورهما بذلك الوجه بديها كان تصور الوجه وبالكنه بديها وهو المطلوب واجاب عنه بعض الكا برقة  
 بأنه ليس الحكم في القضية المذكورة بالتشاني بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة فالحكم فيها بالتشاني بين النسبتين فان كان المقصود  
 بقولنا الشيء معدوم ليس شيء موجودا فاحدى النسبتين ايجابية والاخرى سلبية فالحكم بالتشاني بالذات صحيحة وان كان المقصود ثبوت  
 المعدوم للشيء فالحكم بالتشاني ليس بالذات لان كلتا النسبتين ايجابيتان وانت تعلم ان ظاهر كلام المحشي وان كان والا على كون  
 القضية المذكورة منفصلة لكن ان اخذت تلك القضية عليه مردودة المحمولى يقصد المحصر العقلي في القسمين والتشاني بالذات في اجتماعهما  
 وارتفاعهما يلزم التناقض بين الوجود والمعدوم لان بين الوجود والعدم تناقضا وتناقض المبدأين يستلزم التناقض بين المشتقتين  
 كما مر من المحشي وتصور الوجود والمعدوم المتناقضين والحكم بتنافيهما يستلزم تصور الوجود والعدم المتناقضين والحكم بتنافيهما  
 وكل تناقضين متماثلين بالذات فالوجود والمعدوم متماثلان بالذات فلو كان تصورهما بالوجه بديها فالحكم بالتشاني بالذات بالوجه الذي  
 تصورهما به وهذا الوجه ليس مغاير الحقيقة واللا يلزم تنافيهما بالذات متماثل في الحاشية اشارة الى ان المحكوم عليه لا يجب  
 ان يكون متصورا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الخرفية وغيره باظهاره انتهى محصله  
 ان الملحوظ بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذوالوجه فيجوز ان يكون متصور من الوجود وجهه ويكون الحكم بالتشاني بالذات بين حقيقتي الوجود  
 والعدم اللتين هما ذوالوجه والوجهان المتصوران ليسا نفس حقيقتهما وكفى بهذا الوجهان الحكم بالتشاني بين حقيقتهما ويرد عليه انه قال  
 في حاشي شرح التهذيب ان الوجه في علم شيء بالوجه مرآة لدى الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يحكم عليها والمرآة ههنا نضر  
 الطبيعية والمرآة هي الطبيعية من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد بخصوصياتها فالمرآة والمرآة ههنا متماثلان  
 بالذات وتختلفان بالاعتبار في الوجه التصور ملحوظ من حيث الاتحاد مع ذوى الوجه محكوم عليه بالذات بالتشاني فيجب ان يكون الوجهان  
 المتصوران نفس حقيقتهما اذا الوجه من حيث هو وجه غير صالح للحكم بالتشاني بالذات الا ان يقال ما قال في حاشي شرح التهذيب بوجهه لئلا  
 المحقق الدواني وليس مختار عنده قوله والوجود بسيط المراد بالبساطة البساطة الذهنية اما اراد بالبساطة البساطة الذهنية لان الكلام في  
 المعقولة بالكنه على ما قال الشارح الوجه الثالث انما يتعض حجة على من عترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب فلا يتعض  
 على من يدعى ان تصور الوجود بالكنه تمنع وما يوس عن تعقل فيكون الكلام في الاجزاء الاربعة للمهية المعقولة وهي الاجزاء الذهنية على ما هو  
 المشهور وانقل عن الشيخ من جواز التديد بالاجزاء الخارجية فهو خلاف المشهور وخلاف ما عليه المحشي واضربه اولان البساطة الذهنية  
 يستلزم البساطة الخارجية كما هو اى محشي واذا اريد من البساطة البساطة الذهنية فينبغي ان يكون المراد من الاجزاء في الدليل الاول  
 الاجزاء الذهنية وجه تخصيص اربعة الاجزاء الذهنية من الاجزاء في الدليل الاول ان المقصود منه ابطال التركيب الذهني اصابة  
 وبواسطة ابطال التركيب الخارجي وفي الوجهين الاخيرين المقصود بالعكس لان ابطال المساواة بين الكل والجزء الذهني بحسب  
 المقصود اظهر من ابطال المتماثلين الكل والجزء الخارجي كما سيصرح وحاصله اى حاصل الدليل الذي اوردوه للمعقول فاجزأ ما هو



انه الترويد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه على طريق الحمل الماوى وبين ان لا يكون نفس مفهومه وليس حاصل الترويد  
 بين ان يكون الاجزاء مصداقا للوجود على طريق الحمل المتعارف او لا كما ظن لانه خلاف الظاهر قوله فيكون الجزء اى يكون جزء  
 الحقيقة المعقولة مساويا لكلاهما اذا كان الجزء مساويا لكل فلا يكون الكل كلا ولا الجزء جزءا اذ لا تغاير بينهما على تقدير العينية مع انه  
 لا بد ان يكون لكل مغاير للجزء فعلى تقدير انتفاء التغاير ينتفى الكلية والجزئية وانت تعلم ان الكلام فى الاجزاء الحدية للمبينة المعقولة وهى  
 متحد مع نفس المبينة ونشئة عنها واطلاق الاجزاء عليها على سبيل المساواة كما سيصرح به لمحتشى ايضا فى الاحال الاجزاء المقدارية فى  
 كونها متحد مع الكل ذاتا ووجودا واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المساواة فنحو ان يكون تلك الاجزاء مساوية لكل من لزوم عدم  
 بقاء الكلية والجزئية متزعم فى الاجزاء الذهنية نعم يجب كون الكل مغاير للجزء فيما هو جزء حقيقة فتأمل وايضا يلزم كون شئ جزءا لنفسه لان  
 الجزء لما كان عين لكل يكون ما هو جزء لكل جزء ذلك الجزء ومن جملة اجزاء النفس ذلك الجزء فيكون جزءا لنفسه وايضا يلزم على تقدير  
 كون الجزء عين الكل تركيبة من اجزاء غير تناسبية وجب للزوم انه على تقدير العينية بين الكل والجزء يكون اجزاء الكل اجزاء للجزء ايضا  
 ويكون كل واحد من تلك الاجزاء نفس الكل كما هو المفروض ويكون هو ايضا مركبا من الاجزاء التى تركب منها الكل فيلزم تركب الكل  
 من الاجزاء الغير التناسبية وفيه كلام اما اول افلا نمحيزه كون شئ جزءا لنفسه باعتبارين غاية الامر ان ما شأنه ذلك لا يكون جزءا حقيقيا  
 والاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقية ويمكن ان يقال اذا كان شئ جزءا لنفسه باعتبارين فلا بد من تغاير المفهومين والمفروض لعينية  
 بين المفهومين وهى غير متصور فى الكل والجزء وانما ثانيا فلان الاجزاء الذهنية انتزاعات ولا استحالته فى تسلسل الانتزاعات فلا تعلق  
 تلك الاجزاء لانيانى التركيب لان يقال التس فى الاجزاء الذهنية يستلزم التس فى الامور الخارجية بناء على استلزام التركيب لذى  
 التركيب الخارجى كما هو لى لمحتشى قوله والآه اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر الزائد او حصل ولكن لم يكن هذا الامر الزائد وجودا فلا  
 وجود هناك فالوجود ليس بهذه الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها يعنى انه على تقدير عدم كون كل جزء من اجزاء الوجود وجودا وعدم  
 حصول الامر الزائد الذى هو الوجود يلزم اما ان لا يحصل امر الزائد اصلا او يحصل ولكن لا يكون هو الوجود وعلى التقديرين لا يكون الوجود  
 عبارة عن هذه الاجزاء مع الامر الزائد على الاول فقط واما على الثانى فلان الامر الزائد ايضا ليس بوجوده فلا وجود هناك اذا اجزاء  
 الامر الزائد كل منها ليس وجودا حتى يحصل منها الوجود فاندفع ما قيل ان حاصل الاستدلال ان اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وجودا  
 يجب ان يحصل عند الاجتماع امر زائد هو الوجود وهو محم مجاز ان يكون الوجود هو الاجزاء مع الامر الزائد لا الاجزاء وحدها ولا الامر الزايد  
 وحده وهذا التفسير الذى بينه لمحتشى بقوله اى وان لم يحصل آه اولى من تفسير الشارح وهو قوله اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فان  
 انتفاء الامر الزائد الذى هو الوجود يتصور بانتفاء الامر الزائد بانتفاء الوجود وحصول الامر الزائد فالاقتصار على الاول كما وقع  
 عن الشارح ليس على ما ينبغي كما لا يخفى واما قال اولى دون الصواب لما قيل ان المقصود من حصول الامر الزائد ليس الا حصول  
 الوجود فالقول بحصوله مع كونه غير الوجود فى غاية البعد ولذا تركه الشارح ثم الامر الزائد بالنسبة الى ما هو زائد عليه حتى الامر الزائد  
 على الاجزاء والحاصل عند اجتماعها المسمى بالوجود اما ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا لهما معروضا واحدا ومعروضا



سما لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا لمجموع الامر الزائد والجزاء اولاً يكون بينهما علاقة العوض اصلاً والاحتمال الاول اقرب من باقي الاحتمالات لان الظاهر ان الامر الزائد بهيئة اجتماعية عارضة للجزاء فيكون الامر الزائد عارضا للجزاء لا يقال هذا الاحتمال ايضاً بعيد لان الامر الزائد اذا فرض انه عارض للجزاء او قائم به فلا يكون واحداً للاستحالة وحدة العارض مع تعدد المعارض فلما بدان يكون اموراً متعددة وهو يستلزم التركيب في ذاته فيلزم خلاف المفروض لانا نقول الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا لهذه الاجزاء من حيث الاجتماع لا لكل واحد واحد من حيث انه منفصل عن الآخر فلم يلزم كون الوجود عبارة عن امور متعددة يلزم تركيبه في ذاته ويلزم خلاف المفروض والاحتمال الثالث وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعرض واحد والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضاً للعارض واحد والخامس وهو ان لا يكون بين الامر الزائد والجزاء علاقة العوض اصلاً ابعداً على هذه الاحتمالات يكون التركيب في الامر اجنبى عن الوجود ولا فيه هذا ظاهر على الاحتمال الخامس اما على الاحتمال الثالث والرابع فلان كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعرض واحد ومعروضاً للعارض واحد لا يوجب العلاقة بين الامر الزائد والجزاء فتكون الاجزاء على هذه الاحتمالات اجزاء للامر الاجنبى لا للوجود والاحتمال الثاني وهو كون الامر الزائد معروضاً للجزاء والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضاً للعارض واحد فحتماً يكون الاحتمال الثاني فحتماً قال اذ لا يتصور حصول العارض قبل للمعرض ويلزم على هذا الاحتمال حصول الامر الزائد الذى هو العارض قبل حصول المعرض الذى هو الاجزاء لان المعرض مقدم على العارض مع ان تقدم العارض على المعرض محال واما كون الاحتمال الرابع فحتماً فلما اشار اليه بقوله ووحدة العارض مع تعدد المعارض ليعنى انه يلزم على الاحتمال الرابع وحدة العارض مع تعدد المعارض وهو بطاذا المر الواحد لا يقوم بحال متعددة من حيث هي كك وصح للمص بالاحتمال الاول حيث قال ويكون عارضا لما اشار الى الاحتمالات الاخر بقوله وسبب من اجتماعها اذ لمسيبتيه من الاجتماع يحتمل الاحتمالات المذكورة وكأنه قال ويكون عارضا لما في صورة وسبب من اجتماعها في صورة اخرى ليعنى ان قول المص فيكون هي علة الوجود ومعروضاته كأنه قول يكون الامر الزائد عارضا لما في صورة وسبب معلو لا من اجتماعها في صور اخرى كما يدل عليه قولناى قول الشارح قدس سره فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وذلك لان الاجزاء في الاحتمال الاول معروضة للامر الزائد فتكون مللاً قابله له فيكون التركيب في قابل الوجود وفي الصور الاخرى ليست معروضة له فليست بقابلة لذلك الامر الزائد فتكون فاعله فيكون التركيب في فاعل الوجود ولا حاجة الى ان يقال ان ايراد اول الدلالة على ان كل واحد من الامرين كاف في الاستحالة بلا ضم امر آخر لكن بقي ان الظاهر ج ايراد اربعين قوله عارضا وسبباً والى سببتيه لما كانت موجودة في الاحتمال الاول ايضاً ينبغي تبسيط الاحتمالات الاخر ليعرف ان لا يوجد في المعارض قوله فيكون الكل ا علم انه قال المص والشارح بطلان تحديد الوجود انه لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تنصفه بالوجود فيكون الكل منصفه للجزء ولكن ذلك الجزء لا يكون منصفه لنفسه بل يكون منصفه لساير الاجزاء فلما تكون الصفة تمام صفة ويرد عليه ان قوله لكن ذلك الجزء لا يكون منصفه لنفسه لشيء اذ لا استحالة في عرض الشيء لنفسه فان الكلمات المتكررة الانواع تعرض لنفسها لانفسها واجيب عنه بوجوب الاول باقوال فحتماً علم ان عرض الشيء لنفسه على ضربين جائز وسهول فالجواب ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتبارى كما في الوجود المطلق والامكان العام والكلمة والمفهومية فان التغاير



فيها حصته من العروض لنفسه قل التعاير بين الكل بوحدة وان كان ضرورياً لكن عروض الحصة لا يعقل الا بان يعرض الكل المعروف  
 لتقييده الكل مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تعايير اصله فيخرج هذا النوع من العروض الى عروض الشيء نفسه استحصال لقل  
 الكل مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه في ضمن ما هو متعاير له بالاعتبار كالحصة وعروضه في ضمن عروض الحصة  
 غير متماثل استحصال ان الماكين بينا تعايير اصلها للمازم ههنا هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضا  
 وعروضه لنفسه بمعنى انه اذا كان الوجود عارضا لجزء يكون الجزء با هو جزء عارضا وعروضه عارضا لعروض الشيء واحد من دون  
 تعايير اصلها ذلك لان كون الجزء معروضاً ليس الا لان الجزء لو لم يكن معروضاً لوجوده يكون معدوماً وهو موجود ايضاً لكونه جزء الوجود  
 فيلزم اجتماع التقييد من جهة كونه جزءاً يكون معروضاً وكذا كونه عارضاً ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول  
 فمن جهة الجزئية يكون عارضاً ايضاً واورده عليه بوجوه منها ان المعروف نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر يعني العارض  
 نفسه في ضمن الكل واجب عنه بان الكلام في الاجزاء الى جريته كما سيصح به لمشي وعروض الاجزاء الخارجية يكون استقلالاً فيلزم ان يكون  
 الجزء معروضاً لنفسه استقلالاً من دون حشيتة تقييدية وهو باطل بالضرورة فتأمل ومنها ان الترويد في الدليل ان كان بان اجزاء الوجود  
 اما معروضة لاجزائه او مطلقاً او معروضة للعدم مطلقاً فالترديد غير خاص لجزء ان يكون الاجزاء معروضة لمحصص الوجود وان كان الترويد  
 بان اجزاء الوجود اما معروضة لمحصص الوجود او لعدم مختار ان اجزاء الوجود معروضة لمحصص الوجود والكل انما يتم من حصص الاجزاء  
 فغاية ما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء والجزء فلا يلزم الا عروض حصة الجزء ونفسه للاستحالة فيه كما اعترف به لمشي ان عروض  
 حصة شيء لنفسه جائز والوجه الثاني من الجواب ما اختاره بعض الكايرة ان المراد بالوجود هو الوجود بمعنى ما به للوجودية اعني الوجود الحقيقي  
 وتقرير الدليل بعد بناءه على كون الوجود الحقيقي مشتركاً ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او معدومة وكلها باطلان فتركيبه من الاجزاء  
 باطل اما الاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفس تلك الاجزاء ولا واحد من تلك الاجزاء فرد من افراد الوجود الحقيقي  
 والا لزم تركيب الشيء من نفسه ومن فزوه بل لا بد ان يكون معروضاً للوجود الحقيقي والا فلما تكون موجودة لا نقاء ما به الموجودية بالعبية  
 والعروض جميعاً واذا كان الوجود الحقيقي عارضاً لتلك الاجزاء فلما ان يكون عارضاً لجميع اجزائه فيلزم عروض الجزء ونفسه وهو محال لا بد  
 من يصير كلياً متكرر النوع فيكون اعتباراً واذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتباراً با كان الوجود الحقيقي اعتباراً با وهو بطر واما ان يكون عارضاً  
 بعض اجزائه فلا يكون العارض بتمامه عارضاً واما الثاني فلانها اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة تمكان الوجود الحقيقي معدوماً وهو متماثل  
 منقيضين لانه موجود والقبية ومحصل هذا الجواب ان عروض الشيء لنفسه وان كان جائزاً ههنا للتعاير بين العارض والمعرض لانه اذا كان  
 الوجود الحقيقي تامة عارضاً للجزء فيعرض الجزء لنفسه بان يكون شخص من نفسه عارضاً له والتعاير بين الطبيعية وشخص اعتباري وليس  
 تحصل ذلك الشخص وتعيينه بذلك العروض والاتصاف حتى يلزم ان يكون تحصله بعد العروض ويلزم الاستحالة بل شخصية نفسه قبل العروض  
 لكن يلزم من عروض الشيء لنفسه كونه كلياً متكرر النوع فيلزم كونه متماثراً اعتباراً با مع انه ليس كذلك فافهم واعلم ان محقق الدواني قد اورد  
 على هذا الدليل بانه ان اراد المستدل بكون العارض بتمامه عارضاً ان يكون اجزاء العارض عارضاً لما العارض عارض له فهو متحقق



بأنه ثمة فإن اجزاءها الوحدات وهي ليست بعارضة لمعرض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان تكون عارضة لنفس  
المعرض او بجزءه فمسلّم لكنه يجوز ان يكون الحال في الوجود ذلك بجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزءه بجزءه وبذلك الجزء بجزءه وبذلك  
واجب عنه جوبين الاول قال المحشي ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره المصنف بعده بقوله فاما ان يتصف آه  
ففي الاجزاء الخارجية فيحصل منه في الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي محض اختلا الشق الثاني  
يعني ان الكلام في الاجزاء الخارجية وبانقائها يستدل على انتفاء الاجزاء الذهنية بناء على التلازم بين التركيبين ولا يتسلل  
الاجزاء الخارجية شي الى جزء لا يكون فوقه جزء فنقول الوجود عارض لهذا الجزء فتكون اجزاء عارضة اما له او بجزءه والثاني بانه  
لا يجوز لتعيين الاول فيكون عارضا لنفسه فيلزم عرض الشيء لنفسه وهو يستلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يخفى بطلانه وان لم يكن  
عارضا لنفسه لا يكون العارض بتمامه عارضا واما ما يرد المحقق انه وانما يرد ولو اجري الدليل في الاجزاء الذهنية مع ان الدليل غير  
جاريها لا عند القائلين بالتلازم بين التركيبين ولا عند القائلين بتفارقهما اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامر اتصافه بجزءه الذهني  
فان الجزء الذهني موجود بوجود الكل فتحمده ذاتا ووجودا فهو ليس جزءا حقيقة فكيف يلزم من اتصاف الشيء بامر اتصافه بجزءه  
الذهني الا ترى ان الجسم مثلا متصف بالسود ولا يتصف بياض البصر الذي هو جزء ذهني له قال في الحاشية اتصاف الشيء بامر  
مستلزم لاتصافه بجزءه الخارجي وليس مستلزما لاتصافه بجزءه الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلو لم يتصف به لم يتصف بالكل  
بتمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزءا حقيقة ولا يلزم من عدم اتصافه بعدم الاتصاف بالكل يعني ان الاتصاف بشيء لا يستلزم  
الاتصاف بجزءه الذهني استقلاله لان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له وجودا مستقلا الا حتى يكون له عرض استقلاله  
لان العروض عبارة عن الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال لا عرض له بالاستقلال والجزء الخارجي لما كان مغايرا للكل  
والجزء الآخر ذاتا ووجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفرد فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلاله وانفرا  
وقد سبق ان عروض الشيء لنفسه انما يمنع لو لم يكن بين العارض والمعرض تغاير اصاله وهذا ما يتأتى في العروض مستقلا لان  
الجزء اذا كان عارضا لنفسه استقلاله ان العارض هو المعرض بآماني الجزء الذهني فاما عارض ذات وحدانية وهذا الجزء متحد معها  
وموجود بوجودها عارض بعروضها فالعارض الجزء بما هو متحد وموجود في ذات اخرى والمعرض نفسه فيكون بين العارض والمعرض  
تغاير فلا يلزم الاستحالة والمراد بالاتصاف والعروض المذكور الكل بالاشتقاق كما هو المتبادر من العروض وبهذا يدفع ما قيل المراد  
بالعرض الحمل والمحمول المحمول فالالاتصاف بالكل يستلزم للاتصاف بجزءه الذهني فان قلت اذا كان الشيء نقشا لشيء ومحمولا  
عليه بالاشتقاق فيجب ان يكون ما هو محمول على الشيء الاول نقشا لشيء الثاني ومحمولا عليه بالاشتقاق كما نص عليه الشيخ في قاطع  
الشفار في الفصل المقعود لا وجبات تقع بين قول على وجوده في فالالاتصاف بالكل يستلزم للاتصاف بالجزء الذهني يقال  
الاتصاف بالكل اشتقاقا لا يستلزم للاتصاف بالجزء اشتقاقا على وجه الاستقلال وعروض الشيء لنفسه مستحيل انما يلزم من الاتصاف  
على وجه الاستقلال بامر الاتصاف بالجزء الذهني مطلقا نعم حمل الشيء على الشيء يستلزم حمل الجزء الذهني عليه مع يلزم من حمل الشيء



على نفسه المستحيل حمل متعارفا كما ذكرنا في عروض الشئ نفسه لتحليل انتي في الاشارة الى تقرير الدليل الثاني بحيث يندفع عنه ايراد لمحقق الدواعي  
على تقدير ان يكون الكلام في الاجزاء الذهنية ويكون المراد بالكل الحمل بالمواطاة محصله ان حمل الكل على الجزء يوجب حمل الجزء الذهني عليه  
فلو كان للوجود جزؤه ذهني لكان الوجود محمولا عليه حلا متعارفا وذلك جزؤه يحمل على الوجود والمحمول على المحمول على الآخر يكون محمولا عليه  
فيكون الجزء محمولا على نفسه من تغاير فان قيل جزؤه الذهني ليس محمولا على الجزء بل على جزؤه يقال محمول محمول فيلزم حمل الشئ  
على نفسه حلا متعارفا من دون تغاير بين الموضوع والمحمول لان كلا الحملين من حيث الجزئية لا يقال حمل محمول محمول مشروط بالاتحاد في  
نحو الحمل وههنا حمل الجزء الذهني على الكل ذاتي وحمل الكل على الجزء عرضي لانا نقول ليس مشروط بالاتحاد في نحو الحمل بل مشروط بالاتحاد في  
ظرفه وههنا الجزء الذهني متحد مع الكل فظهر الذي يكون الكل مع الجزء الذهني فيه فيلزم حمل الشئ على نفسه من دون تغاير بين الموضوع  
والمحمول اصلا وفيه انه يجوز ان يكون الموضوع نفس الجزء والمحمول ذلك الجزء من حيث اجتماعه مع جزؤه وكذا الحكم في كل مركب ذهني  
فلا مضايقة في حمل الحيوان الذي هو جزؤه ذهني للانسان بالحمل المتعارف على نفسه وما قال بعض الاكابر قه ان القدر الضروري  
في الاجزاء الذهنية حمل الكل على الاجزاء بالحمل المعبر في المحصورات وكذا حمل بعضها على بعض ولا يلزم فيه حمل الشئ على نفسه واما حمل الكل  
على طبائع الاجزاء كما في الطبيعية فغير ضروري ولا يلزم ان يكون كل جزؤه ذهني شئ كليا صادقا على نفسه فلا يخفى على المتأمل فاضيه فان  
المركب الذهني لا بد فيه من حمل الكل والاجزاء فيما بينهما حلا متعارفا ويلزم منه حمل الشئ على نفسه بالشكل الاول كما تقول الناطق انسان  
والانسان ناطق ولزوم كون كل جزؤه ذهني كليا صادقا على نفسه ملزم لا سيما على راي من يقول ان احد المتساويين جزئي احصائي للآخر  
على ان الطبيعية الجزئية ذاتية طبيعية موضوع وبها هي مرسله محمول فقد تغاير المحمول المحمول عليه فانهم والوجه الثاني من الجواب اختيار الشق  
الاول والقول بان الكثرة عارضة لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لها فلا نقض واورده عليه بعض الاكابر قه بان هذا الجواب مع انه  
لا يتم لوجبه ما دونه المنقضى الكثرة العارضة للمقولات وليس هناك طبيعة مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجه ايضا لوجبه حديث الكثرة  
سواء منع وجوب عروض الاجزاء لعروض الكل موقوف على صحة هذية الحال بدون هذية الحمل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص  
سلبية تشتمل من الكثرة فلو كان عليها طبيعة النوع كان هذية الحال بدون هذية الحمل ويمكن ان يقال انه لا بد لعروض الكثرة من معنى مشترك  
سواء كان هذا المعنى طبيعة ذاتية او عرضية والكثرة العارضة للمقولات عارضة لمعنى مشترك وهو المقولة ومنع وجوب عروض الاجزاء لعروض  
الكل منع لا مضرورة اذ لا بد من عروض اجزاء العارض لافراد المعروض فان كانت تلك الافراد نفس المعروض الكل تكون اجزاء العارض  
عارضة لمعرض الكل وان لم تكن نفس المعروض تكون الاجزاء عارضة لتلك الافراد والكل عارض لنفس المعروض فيلزم وجوب الكل في  
الجزء والكثرة الشخصية عارضة لطبيعة النوع حال كونها تشتمل على اشخاص الافراد فلا يلزم هذية الحال بدون هذية الحمل فقابل بدقه  
النظر في الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل للاتحاد مع ذاتا ووجودا والتقدم يستدعي التغاير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث  
من اخذ الاجزاء الخارجية وعلى تقدير اجرائها في الاجزاء الذهنية لا يلزم الاستحالة واعلم ان بعض الاكابر قه قد نقل ههنا حاشية وهي قوله اي  
على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد بسيط خارجي انتي وقال في بيان المراد منه يعني انه على تقدير الاستلزام الجزء الذهني جزئ



خارجي باعتبار تقدمه ضروري في المرتبة ثم قال وملا حاجته الى هذا التحمل فان الجزء الذهني باهو جزؤ ذهني لا توقف عليه ولا تقدم له وانما تعلم ان الظاهر ان هذه الحاشية من متعلقات بيان الدليل الثاني كما يدل عليه قوله فالسواد بسيط خارجي فما ذكره قد ليس في موقعه فمقدّم بر قوله فيلزم اجتماع النقيضين آه اورد عليه بان المحال صدق النقيضين على شيء واحد لا صدق احد النقيضين على الآخر ههنا يلزم الثاني فان اجزاء الوجود لو انصفت بالعدم لزم انصاف الوجود ايضا بالعدم لان انعدام الجزء يوجب انعدام الكل فيلزم انصاف الوجود بالعدم لا صدقهما على شيء ثالث واجاب عنه المصنف بقوله توجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود المطلق والتزويد في الدليل الثاني انما هو بين نصها جزؤه بالوجود المطلق وانصاف جزؤه بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيًا يصدق عليه الوجود المطلق ضرورة ان صدق الخاص يستلزم صدق المطلق وعلى تقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا كان الكل معدوما مطلقا فيصدق على الوجود انه معدوم مطلق كما يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذهنيًا فيلزم صدق النقيضين على شيء واحد وورد عليه بان هذا الدليل لا يتشبه من قبل المتكلم الثاني للوجود الذهني قال بعض الاكابر قد لو قال الوجود لكونه منتزعا عن نشأ صحيح موجود مطلقا ويريد من لفظ الوجود عام من الكون بنفسه او بنشأه لزم من قبل الكل وفيه ان الوجود المطلق الذي يصدق على الوجود والمصدر ليس نقیضاً للمعدوم الذي يصدق عليه لان الوجود والمصدر معدوم مطلق لعدمه في نفسه وموجود مطلق لوجوده نشأه لا لوجوده في نفسه فتأمل قوله فليس الجزء آه فان قلت ان اريد بالمعية والبعديّة والقبلية ما هو الزمان حتى يكون الحاصل ان انصاف جزؤ الوجود به اما بان يكون الجزء والكل في زمان واحد او في زمان متاخر عن زمان الكل او في زمان قبل زمان الكل فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل صلا لا لوجوده ولا بذاته فلا يلزم على الشقيين الاولين الاستحالة التي ذكرها من لزوم عدم تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود اذا الجزء لا يجب ان يتقدم على الكل بهذا التقدم لجواز ان يكون معدوما بعده وان اريد بما هو بالذات فالجزء ليس مقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات والا می لو وجب تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود لكان الجزء موجودا متقدما على الذات على الكل وهذا التقدم ليس الا باعتبار الجزئية فيصير وجود الجزء جزءا ايضا فيلزم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء وهي الجزء آن ووجوده بما قلت الجزء مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون معدوما لكن لا بان يكون الوجود قيدا للجزء بل بان يكون شرط الجزئية يعني ان الجزئية وان كانت تقتضي التقدم لكن التقدم مشروط بالوجود فانه تقدم بالطبع لاس من حيث ان الوجود قيد للجزء بل من حيث انه شرط للجزء لا يجب ان يكون جزءا وانت تعلم انه لا يلزم من كون الموصوف جزءا ان يكون صفة او قيد ايضا فالجزء ان يكون الصفة او القيد خارجا فما ذكره بقوله لكن لا بان يكون آه تنزل واعترض على المصنف بانه ان اراد بقوله الجزء مقدم على الكل بالذات تقدم نفس الجزء على نفس الكل فلا معنى لاشتراط الوجود واذا لم يمسح للوجود في هذه المرتبة بل سوفي مرتبة متأخرة وكفي للجزئية فعلية الاجزاء المتقدمة على الوجود والمتبوعة له وح يسقط قوله ضرورة ان الجزء من حيث انه جزء آه وان اراد التقدم الذي للجزء بحسب الوجود فلا ينطبق على السؤال لانه مبني على راسي الاشتراطية القائمين بالجعل البسيط وعندهم نفس ذات الجزء متقدم على نفس الكل بل على فعلية الوجود فلا معنى للقول بان تقدم الجزء بحسب الوجود بان يكون الوجود مشروطا وانت تعلم انه ان كان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلا ريب ان هذا لا



متقدمة على الكل بحسب الوجود لاسما تمايزة جملًا وتقررا ووجود هذه الاجزاء كما انها تمايزة فيما بينها جملًا وتقررا الكلي هي متقدمة على كل  
بحسب التقررو الوجود معا فلا يتصور كونها اجزاء للشيء الابلعد كونها متفردة صالحة لا تتزعزع الوجود وهذا معنى تقدم الجزء على الكل  
بحسب الوجود وان كان المراد بها الاجزاء الذهنية فتلك الاجزاء لما كانت متحدة مع الكل جملًا وتقررا وكانت جزئياتها بالمساواة اعتباراً  
انها اجزاء للحد نسيب لتقررو الوجود اليها في الحاظ العقل اولاً والى الكل ثانياً فتكون متقدمة على الكل بحسب التقررو الوجود في الحاظ العقل  
وبهذا ظهر ان القول بان الجزء نقصاً آخر سوى ما بالطلع وهو غير مشروط بالوجود الا ترى ان الاجزاء الذهنية ايها متقدمة متع ان تقدمها  
ليس بحسب الوجود ليس بشئ قوله فالوجود محض آه لما كان معنى ظاهر كلام المصنف ان اجزاء الوجود ولو لم يتصف بالوجود بل يتصف بالعدم  
لم يتصف الجزء بالتركيب بل يتصف بالليس بتركيب فيلزم حصول التركيب اعني الوجود من الجزء الذي ليس بتركيب ويرد عليه ورواد ظاهر ان  
حصول التركيب مما ليس بتركيب ليس بمحال بل هو واقع لان كل مركب يتصف بالليس بتركيب منزه بقوله اي فيلزم حصول شئ من الاشياء  
المحض يعني ان معنى بالليس له وجود الاشياء المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود مطلق وسلبه اعني العدم مطلق كما هو عارضة  
الاشياء المحض فيلزم تركيب شئ من الاشياء المحض وهو محال قطعاً فلا تغفل قوله ولا اعرف من الوجود اياه المراد باعرافية الوجود واعرفية بالكنة  
لا بالوجود والا لكان هذا الكلام مناقضاً بنفسه فان الوجه عرف من ذي الوجه فلو كان المراد ان الوجود واعرف بالوجه وظاهر ان الوجه اعرف  
من ذي الوجه الذي هو الوجود فيكون قوله لا اعرف من الوجود مناقضاً لنفسه لكون وجهه اعرف منه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية الوجود ما  
عده لكان سائر المقدمات المذكورة في اثبات بديته لغوا وذلك لان الوجود لما كان اعرف من جميع ما عده فالوجود من اجلي البديته  
فاثبات بديته بالدليل او التنبيه لغوا والحق ان ما ذكره في بطلان الرسم من كون الوجود واعرف ما عده وكون الاعم جزءاً من الاعم  
مطلقاً وكون كل جزء اعرف من الكل كك مقدمات خطا بديهية بل تخمية شعرية كما لا يخفى قوله فان وجود كل شئ آه اعلم ان المقصود  
اجاب عن الوجه الثالث لاثبات بديته الوجود وهو ان اجزاء الوجود اما وجودات فيلزم كون الجزء مساوياً للكل في اللمية ولا يكون اجزاء  
وجودات فعند الاجتماع لا بد ان يحصل امران هو الوجود والا فلا وجود هناك باختيار الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات  
وقوله فيلزم كون الجزء مساوياً للكل ثم فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته والمحقق متخالفه فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالف  
في انفسها ومخالفه للتركيب في اللمية والمفهوم واعترض عليه الشارح بان الخلاف في كون الوجود بديته او كسبياً بمعنى على كونه مفهوماً واحداً  
مشتركة كافي ليل بديته الوجود والغير متفرع على القول بوحدة مفهوم الوجود فلا يمكن ان يجاب على ذهب من يقول بتعدد مفهوم الوجود ثم اجاب  
الشارح من عند نفسه بما حصله اختيار الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم مساواة الجزء للكل في اللمية اذ معناه ان  
يصدق عليها الوجود وفالترديد بالنظر الى الصديق ويجوز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً فلا يلزم الا  
في اللمية واورد المحشي على جواب الشارح بقوله قد سبقت منا الاشارة الى ان مقصود المستدل في الشق الاول من الدليل الاول على  
بطلان تحديد الوجود وهو قوله فاجزاء الوجود اما وجودات آه في الدليل المصدر بقوله لو كان الوجود كسبياً فاكتمل ما بالحد او بالرسم انه لو كان جزءاً  
من الوجود لنفس مفهومه وعين مبعثه لم مساواة الجزء للكل في المفهوم واللمية ولا شك في اللزوم اي لزوم مساواة الجزء للكل في المفهوم



والميتة فان المفروض عينية مفهوم الوجود تجزئة لاصدقة عليه حتى لا يلزم المساواة بينهما وكذا الاشك في بطلان اللازم فان الكلام في  
 نفى الجزاء العقلي دون الجزاء المقداري واستحالة مساواته مع الكل في المفهوم والميتة ظاهرا كما في الجزاء الخارجي ووجه تخصيص الجزاء العقلي ان القيمة  
 التي يختارها في انشاء الكلام انما يجري فيه فلا يمكن الجواب اى جواب الدليل الاول باختيار الشق الاول الاعلى القول بتعدد مفهوم الوجود  
 وانكار وحدته كما فعله المصنف انه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين خبره يلزم هذه الاستحالة اى مساواة الجزاء لكل في المفهوم والميتة  
 سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فاختاره الشارح قدس سره في الجواب من القول بوحدة مفهوم الوجود وكون التزويد بالنظر  
 الى الصديق وتجزئته صدق الوجود وعلى تلك الاجزاء صدق عرضيا على طرفان استحالة مساواة الجزاء لكل لازمة على تقدير القول بكون الوجود  
 حقيقة واحدة اذا فرض انه عين خبره واما اذا كان حقائق متخالفة فيجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة  
 الوجود الكل فلا يلزم مساواة الجزاء لكل في المفهوم والميتة وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان المستدل ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس العجز  
 الذي هو الكل فلا يلزم مساواة الجزاء لكل في الميتة واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس الوجود الذي هو غير الكل فلا بد من  
 زائد هو الوجود والافلا وجود هناك الى آخر الدليل مرجح لا يضر تخالف الوجودات بالحقيقة نعم ان كان الاختلاف في بداية الوجود وكسبته متفرقا  
 على كونه مفهوم ما واحد مشترك كما كان الدليل المورد لاثبات بداية الوجود متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فلا يجاب الجواب المصنف الا اذا انكر المبنى  
 عليه مرجح لا يجري الدليل فانه على تقدير تعدد حقيقة الوجود فلا يلزم مساواة الجزاء لكل في المفهوم والميتة بل تعيين الجواب مرجح باختيار الشق الثاني  
 والقول بان اجزاء الوجود ليست بوجودات ولا يمكن الجواب باختيار الشق الاول اصلا اذ على تقدير كون الوجود مفهوم ما واحد مشترك كما يلزم على  
 الشق الاول مساواة الجزاء لكل في المفهوم والميتة ولا ينع ما قال المصنف والشارح اصلا بتحقيق المقام ان التزويد في الدليل ان كان بالنظر  
 الى المفهوم بان يقال اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود او لا كما هو الظاهر ويكون الدليل متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فالجواب بتعيين خطاب  
 الشق الثاني كما عرفت ولا يمتشي جواب المصنف ولا جواب الشارح اما جواب المصنف فلانه مبني على تعدد مفهوم الوجود واما جواب الشارح فلانه  
 على تقدير عينية مفهوم الكل لمفهوم الجزاء يلزم مساواة الجزاء لكل في المفهوم والميتة سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا وان كان التزويد  
 بالنظر الى الصديق بان يقال اجزاء الوجود واما ان يصدق عليها الوجود او لا لانه محتمل الوجود وان كان خلاف الظاهر فالجواب بتعيين خطاب  
 الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزاء لكل في المفهوم والميتة لجواز ان يكون صدق الوجود  
 على تلك الاجزاء صدق عرضيا كما ذكره الشارح ولا يمتشي جواب المصنف واما تعيين جواب الشارح باختيار الشق الاول لانه لا بد في الاجزاء  
 العقلية على تقدير كون التزويد بالنظر الى الصديق من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء  
 عقلية فلا يصح الجواب باختيار الشق الثاني الذي هو عدم الصديق والقول بان الامر الزائد هو المجموع ويجوز ان يكون الامر الزائد الحاصل  
 من الاجتماع غير صادق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء العقلية ولا بد من صدق المركب على اجزاء العقلية واللام تكن الاجزاء اجزاء عقلية  
 قال بعض الاكابر قدس سره عجيب فان المستدل رتب على الشق الثاني انه لا بد من امر زائد هو الوجود فالمصنف اجاب باختياره وقال الامر الزائد  
 هو المجموع واما انه لا يمكن اختيار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة الحمل فلا يضر لمحب لان المحب انما منع لزوم الاستحالة التي يلزم المستدل



وان استدل بهذا النمط فمما انتال الى دليل آخر وبأجملة لو فرض عدم الصدق لم يلزم بالزعم المستدل ان الامر الزائد هو المجموع فيصح المجموع  
 باختيار الشق الثاني وعلى تقدير اخذ الترويد بالنظر الى الصدق لا يرد النقض <sup>سكنجيين</sup> بان اجزاء <sup>سكنجيين</sup> ان صدق عليها <sup>سكنجيين</sup> بغير  
 مساواة الجزء لكل في الحقيقة والافلا بد من امر زائد هو <sup>سكنجيين</sup> فلما يكون التركيب فيه بل في امر آخر فان الكلام في الاجزاء التي يحيل صدق  
 المجموع على كل من ان كانت تعلم انه لا وجه لعدم ورود النقض المذكور بالقول بان الكلام في الاجزاء العقلية اذ محصل النقض ان اجزاء <sup>سكنجيين</sup>  
 ان صدق عليها <sup>سكنجيين</sup> يلزم مساواة الجزء لكل في المية وان لم يصدق عليها فلا بد من امر زائد هو <sup>سكنجيين</sup> وبها غير منفع بالقول بان  
 الكلام في الاجزاء العقلية نعم لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود وزم المساواة في المية والالزم ان لا تكون الاجزاء العقلية  
 اجزاء عقلية لا يرد النقض <sup>سكنجيين</sup> لان استحالة شق الثاني غير متأت فيه لكن هذا تقرير آخر لم ينقضه الناقض كذا افاد بعض الكابريه  
 وبهذا ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترويد بانه ان كان الترويد في الدليل بالنظر الى المفهوم فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني  
 لان الشق الاول يستلزم مساواة الجزء لكل الاعلى تقدير تعدد مفهوم الوجود وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق  
 الاول كما ذكره الشارح ولما يكن الجواب باختيار الشق الثاني اذ المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية ولا بد منها من صدق الكل على الاجزاء ثم  
 اعترض الحاشي على جواب الشارح بقوله ثم اذ اثبت ما سبق كونه اى كون الوجود والمصدى ذاتيا لما تحت كما اننا البرهان عليه ونقسم عليه بان  
 آخر وكان الترويد في الدليل بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لجزئه بل عين حقيقة وان  
 لم يصدق لا تكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب ان يصدق الكل عليها قوى الدليل ولم يكن الجواب عند هذا لا بانيا  
 الشق الاول بمنع لزوم مساواة الجزء لكل في المية لجواز ان يصدق الوجود على الاجزاء صدقاً عرضياً اذ الوجود ليس عرضياً لما تحت ولا باختيار  
 الشق الثاني لان صدق المجموع على اجزاء الذهنية واجب واجاب عنه بعض الكابريه بان ما يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على  
 بعض وصدق الكل عليها بالصدق الذي تعرف في المحصورات فالترويد ان كان في الصدق الذي تعرف في المحصورات فما حصل الترويد  
 ان اجزاء الوجود اما يصدق الوجود على افرادها او لا يصدق فختار الشق الاول لا استحالة في ذاتية الوجود ولا افراد الاجزاء العقلية فان افراد  
 هي افراد الوجود وان كان الترويد في الصدق مطلقاً ورد بان الوجود اما يصدق على طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق فختار الشق  
 الثاني ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان نيقدها قضيته طبعية فان كون شئ جزءاً عقلياً لا يقتضي ان يكون فرداً لكل  
 ويصدق الكل عليه الا ترى ان طبعية الحيوان ليست فرداً للانسان وكذا طبعية الجوه ولو وجب صدق الكل على طبائع الاجزاء وجب كون  
 الاجزاء العقلية مطلقاً من الكليات التي يحل عليها نفسها حلاً عرضياً وانت تعلم ان حصته من طبعية الحيوان وكذا حصته من طبعية الجوه  
 اخرى طبعية ما مروضتين للناطق جزء من الانسان مساوية له فما فردان من الانسان لما تقر عندهم من كون احد المتساويين جزءاً  
 انما في الآخر حمل الاجزاء العقلية على نفسها حلاً عرضياً انما يجب اذا جعلت موضوعات او مجموعات للقضايا الجمولة اجزاء للقياس  
 كما يقال الحيوان الانسان وكل انسان حيوان ولا يلزم منه كونها من الكليات المتكثرة الانواع اذ الكليات المتكثرة الانواع عبارة عما يصدق  
 على نفسه بنفسه بخلاف من الصدق بالاعتبار جعله موضوعاً في تخصيته ومحمولاً في اخرى واما الاجزاء العقلية فانما تحل على نفسها بخلاف من



الحل اذا جعلت موضوعاً في قضية ومحمولاً في اخرى وجعلتاني جزئين من القياس فمنه لا تعرض النفس مع قطع النظر عن هذا الاعتبار فكل  
 الكل المتكرر النوع ثم قال بعض الحكماء قد علم ان هذا القيل والقال انما هو على تقدير اجزاء الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا دليل الجردى  
 فان بساطة عسى ان يكون ضرورية واللائق ان يدعى بساطة الوجود الذي به موجودة الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتقريب  
 المشهور بعد بناء على الاشتراك في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء ان كان مركباً من اجزاء خارجية او ذاتية  
 فمنه النفس الوجود فيلزم مساواة الكل والجزء في المهيبة والماهية وجوداً فلم يكن تلك الاجزاء مناطاً للموجودية بانفسها لان حقيقتها غير  
 الحقيقة التي بها الموجودية ومناط الموجودية فلا بد منها من امر لا يمكن ان يكون من غير جزئ والمجموع الاجزاء ويكون ذلك الامر الزائد هو الوجود  
 لان ما ليس في حد ذاته مصداقاً للموجودية ويكون محتاجاً في موجوديتها الى امر هو مصداق لما كيف يكون مع اجتماع مع مثله مصداقاً  
 للموجودية بنفسه فاذا لم يكن هناك امر زائد يكون وجوداً حقيقة فتكون الاجزاء خارجية عنه فلم يبق التركيب في الوجود بل في  
 غيره وهذا الدليل يطل الاجزاء العقلية والخارجية وانت تعلم انه ان كان الترويض بحسب المفهوم فعلى تقدير ان يكون اجزاء الوجود وجوداً  
 لزوم اتحاد الكل والجزء في المفهوم والمهيبة ومساواة موقوف على كون مفهوم الوجود واحداً على تقدير تعدده لا يلزم تساوي حقيقة  
 الكل والجزء فلا يلزم كون مفهوم الكل عين مفهوم الجزء كما لا يخفى وان كان الترويض بحسب المصدق العرضي فلا يلزم مساواة الكل والجزء  
 في المهيبة فلا يتم الدليل اصلاً وان كان الترويض بحسب المصدق الذاتي فان كان المراد صدقه على جزئه صدقاً ذاتياً فغايتها ما يلزم كون جزئه من  
 الوجود الحقيقي شخصاً منتهى ولا قباحت في كونه تام حقيقة وان كان المراد ان ما يصدق عليه الجزء يصدق عليه الوجود الحقيقي فالاتحاد  
 في المهيبة موقوف على ان يكون الجزء والكل منتهى ما يصدق عليه بل تمام حقيقة لا تنافي بين النوعين الحقيقيين افر فيلزم الاتحاد بين  
 الكل والجزء ويكون تمام الدليل على هذا التقدير موقوفاً على كون الوجود الحقيقي نوعاً ما يصدق عليه ولم يدل عليه دليل بعد وما ذكره شئ  
 من البرهان على ان الوجود ليس له فرد غير المحضة وان صدقه على ما يصدق عليه ذاتي على تقدير تمامه انما يجرى في معناه المصدري فلا  
 يتم الدليل فظهر ان جريان الدليل في الوجود الحقيقي ايضا لا يخلو عن القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال كذا ينبغي ان يعين هذا المقام واسر  
 ولي التوفيق والالتزام قوله وذلك الامر اه اعلم ان قول المص والسامح وذلك الامر الآخر هو المجموع لما كان غير صحيح بحسب الظاهر لا  
 المجموع ان كان عبارة عن نفس الاجزاء فلا يكون المجموع امر زائداً عليها وان كان عبارة عن الاجزاء مع الهياة الوحدانية يلزم عدم  
 انحصار الاجزاء فيما فرضت اجزاء لكون الهياة ايضا جزئاً من شئ بحيث يندفع عنه بها التوهم وقال اعلم ان المجموع ثلاثة معان الاول الاجزاء  
 من غير ان يعتبر معه هياة وحدانية عرضاً او دخلاً اى الكثير لمحض من دون اعتبار امر زائد والثاني الاجزاء مع الهياة الوحدانية بان  
 يكون المجموع مركباً من الاجزاء والهياة الوحدانية فلا يكون المجموع كثيراً محضاً والثالث الاجزاء من حيث انها معروضة لها من غير ان  
 تكون الهياة داخلية في المجموع بل المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث عرض الهياة والمراد هنا اى في قوله وذلك الامر الآخر هو المجموع  
 المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امر زائداً عليها حتى يكون ذلك الامر الزائد هو المجموع وليس للاجزاء انفسها بل اعتباراً  
 الامر الزائد حقيقة وحدانية محصلة والمجموع حقيقة واحدة محصلة فكيف يراد بالمجموع نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزاء لا يخصص في هذا



الاجزاء التي فرضت اجزاء بل تعتبر معها امر آخر وهي السيادة الوحدانية ايضا على هذا التقدير جزء مجموع الاجزاء وهذه السيادة لشدة لابلها  
من سيادة اخرى وهذه السيادة داخلية في المجموع فيتحقق مجموع آخر وهكذا وهذا المقرر نظير ان الكل للمعنى الاول نفس الاجزاء هو بالمعنيين الآخرين  
معاير لما لان السيادة داخلية في المجموع بالمعنى الثاني وعارضة له بالمعنى الثالث فلما استلزام بين الاجزاء والمجموع بحسب الظاهر ثم انظر الى  
يحكم بانها اى الاجزاء مستلزمت له اى للمجموع لان العدد حقيقة محصلة وله لوازم مختصة وليس حقيقة عبارة عن محض الوحدات لانها ليست  
حقيقة محصلة بل تعتبر معها هيئة وحدانية بان تكون السيادة الوحدانية داخلية فيها او عارضة لها فكذا معروضه ليس نفس الاحاد بل يعتبر  
به السيادة الوحدانية لان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير ما هو كثير فالسيادة الوحدانية عارضة للكثرة بمعنى ان الكثرة مصداق  
لكل الوحدة المنتزعة ومنشؤا اجتماع الاجزاء فلكل السيادة منتزعة عن الاجزاء المجتمعة وبهذا الظاهر اذ فاع ما قيل ان الوحدة والكثرة  
متناقضان فكيف يستلزم احدهما الاخرى وان السيادة الاجتماعية عرض ومن المستحيل قيام العرض الواحد بالكثرة لان الوحدة الاجتماعية  
لا تثنى في الكثرة بحسب الاجزاء ولا قابضة في عروض الوحدة للمجموع من دون عروضه للاجزاء ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد وكذا  
معروضها يستلزم معروضه فتأمل فان قلت على تقدير كون العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للسيادة لا يمكن ان يكون  
لكل السيادة داخلية في حقيقة تكون خارجة عنه عارضة له وهذا يستلزم المجعولية الذاتية لان كون الاجزاء التي هي العدد عددا صارها هو تلك السيادة  
الشروط قلت الوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية وتفصيله ان ذاتيات العدد والوحدات وهي من حيث  
انها معروضة للسيادة الاجتماعية عدد دفعا تحقق السيادة الاجتماعية بقر مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للسيادة عددا فكما يقال قطبا  
الخشب من حيث عروض السيادة سرير فلما يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية غاية ما في الباب ان يكون العدد  
عن الوحدات المعروضة للسيادة وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في رسالتنا الموسومة بالجواهر الغالية في الحكمة المتعالية وفي خواشينا  
المعلقة على خواشي شرح الرسالة القطبية قوله اول قول انه لما زعم القائل كون الدليل منقوصا بسائر الكميات كالدار مثلا فان اجزاء الدار  
اذا اراوليت بدار على الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين شبهة شتى على فساد زعمه بقوله لا ينبغي ان يبين  
الصورتين يعني بين الدار والوجود بونا بعيد الان في الوجود يلزم اما عرض شئ لنفسه مستحيل وهذا على تقدير انصاف جزئه بالوجود فان  
انصاف جزئه بدارا هو لكونه جزءا للوجود فيكون الجزء من حيث هو كك معروضا وعارضا ايضا فيلزم عروض شئ لنفسه مستحيل او يلزم  
اجتماع النقيضين مستحيل وهذا على تقدير ان لا يكون جزؤه متصفا بالوجود لانه اذا لم يتصف بالوجود يكون متصفا بالعدم لا محالة وعدم الجزء  
يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع النقيضين مستحيل وفي الدار لا يلزم شئ منها اذ لا يمكن فيها اختيار الشق الاول لان الدار من الاعيان  
التي لا تصلح هويتها لان تعرض الاشياء حتى تصف اجزاها بساواها وعروض مفهوم الدار لا يجزئها فلا يستلزم عروض شئ لنفسه مستحيل  
لان تلك الاجزاء ليست اجزاء لمفهوم الدار رعاية ما يلزم عروض مفهوم الجزء للجزء لان مفهوم الجزء جزء لمفهوم الكل وهو ليس بمحال وعلى  
تقدير اختيار الشق الثاني لا يلزم اجتماع النقيضين لان الاجزاء ليست بدار والكل دار ولا يستلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل  
ولا سلب الدار عن الجزء انتفاء الجزء فلا يلزم اجتماع النقيضين في الكل وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل



قوله وانما المحال آه لما زعم الشارح ان اتصاف احد النقيضين بالآخر موافاة محال او رد عليه المحشى بقوله بل هذا ليس بمحال على اطلاقه  
 بان يكون كل واحد النقيضين على الآخر موافاة محالاً في جميع المعاد فان الجزئى لا جزئى للصدق على كثيرين فلا يكون جزئياً بل لا جزئياً ولا مفهوماً  
 مفهوم لكونه حاصل في العقل وكل ما يحصل في العقل فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر في هذه الصور صدقاً عرضياً فاستبان ان  
 صدق احد النقيضين على الآخر موافاة ليس مستحيل على الإطلاق كما زعم الشارح قال بعض الكابرة ان الشارح اراد بالمحل المحل المعبر في المحصول  
 ولا شك في استحالة محل النقيض بهذا المحل والا يلزم اجتماعاً في الافراد وانت تعلم ان قول الشارح انما المحال ان تصيف آه في مقابلة قوله  
 اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق ليس بمحال يقتضى ان يراد بهذا الاتصاف ايضا المحل المعبر في المحصولات وهو محال  
 قطعاً لان ما يصدق عليه الوجود اشتقاقاً لا يصدق عليه العدم اشتقاقاً ولنا في هذا المقام تحقيق سطلع عليه ان شاء الله تعالى وفي تحقيقه  
 كلام ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله غاية ماني الباب آه يعني غاية ما يلزم من اتصاف الوجود بالعدم كوان الوجود معدوماً ولا استحالته فيه  
 اذا الوجود معدوم واضرب عنه المحشى وقال بل غاية ماني الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوماً مطلقاً كان الوجود معدوماً مطلقاً وقد عرفت  
 الاستحالة وذلك لانك قد عرفت ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والوجود المطلق ليس معدوم مطلق فجزء الوجود لو كان  
 معدوماً مطلقاً كان الوجود ايضا كذلك فمع كون الوجود موجوداً في الجملة يلزم كونه معدوماً مطلقاً فيلزم اجتماع النقيضين مستحيل ومعنى قولهم  
 الوجود معدوم انه معدوم في الخارج لانه من المعقولات الثانية التي طرف عروضها الذهن وهي ليست بمعدومات مطلقة لكونها موجودات  
 ذهنية قوله وليس المراد اذ حمل الوجود عند الشيخ الاشعري على ما يحل عليه حل اولي او حل متعارف ذاتي انت تعلم ان الكلام ههنا في اتصاف جزء  
 الوجود به ولا معنى لكون الوجود محملاً على جزء محلاً اولياً اذ حمل الكل على الجزء لا يمكن ان يكون اولياً فلا يتصور حمله عليه على نذهب الشيخ الاشعري  
 الاحتمالاً شاكراً ذاتياً بمعنى ان مصداق حمله نفس ذات الموضوع بلا حاشية زائدة فالترديد الواقع من المحشى في غير موقعه وبهذا ظن ان ما قال  
 بعض الكابرة انه ان اريد بالوجود والوجود الحقيقي فحمل الوجود على وان اريد الوجود بالمصدرى فحمل متعارف ذاتي عنده بمعنى ان مصداق  
 المحل نفس الذات ليس على ما ينبغي وعند غيره اى عند غير الشيخ الاشعري حمل الوجود على ما يحل عليه حل بالاشتقاق لان مصداق حمل الوجود  
 عند غير الاشعري ليس نفس الممتية فيكون خارجاً عنها محملاً عليها بواسطة ذروفيه نظراً ظاهر وما قيل ان الوجود عند غيره امر عارض  
 وحمل العارض على المعروض ليس اولياً ولا ذاتياً فيكون محلاً بالاشتقاق فلا يخفى سخافة قوله وقد عرفت آه فيه سامحة لان المذكور  
 فيما سبق ليس ان ذكر نذهب الشيخ الاشعري ههنا غير مناسب بل ما ذكره هو ان بذاته الوجود متفرع على كونه مفهوماً واحداً لكن يفهم منه بطريق  
 الالتزام ان ذكر نذهب غير مناسب بهذا المقام قوله لا تصيف آه لما زعم القائل ان اجزاء الوجود لا تصنف بالوجود ولا بالعدم او رد  
 عليه المحشى بقوله فيه ان الكلام في الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين وهما المتناقضان ولا يعقل بينهما واسطة ومن  
 اثبتا الوجود والعدم بمعنى آخر كما اشرنا اليه من انه اراد بالوجود والوجود ولذا في اي بلا واسطة في المعروض وبالعدم سلب تحقق مطابقاً  
 بواسطة فالحال وهو ما لا تحقق تبعي واسطة بين الموجود والمعدوم وهذان المعنيان ليس احدهما نقيضاً للآخر بل الوجود وحده  
 من نقيض الآخر وهو الوجود المطلق قوله فيكون لجزءه آه فيه اى في القول بان اجزاء الوجود عندكم من قبيل الاحوال نظروها وان



الحال عند ثبوتها تابعه تحقق موصوفها الذي هو الوجود فلو كان الوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالاً تكون تابعة لتحقيق موصوفها الذي هو الوجود ووح يلزم ان يكون الكل الذي هو الوجود قبل تحقق اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فيلزم ان يكون الكل مقدماً على الجزئ مع انه باطل وفيما ان بعض القائلين بالحال قالوا ان لعددات ثابتة وان تحقق مرادف للثبوت واعم من الوجود فلا يكون عندهم تحقق الموصوف نفس وجوده وبالحكمة قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده محل نظر لان تحققه عند بعض قائله بالحال اعم من الوجود فافهم قوله لان الحداه لما كان ظاهر كلام الشارح والا على ان هذا الجواب عن قول المصنف اننا ينبغي ان يكون المشهور من انحصار الاجزاء الحديثة في الاجزاء الذهنية فلم يتم الجواب على غير المشهور من جواز التحديد بالاجزاء الخارجية قرر المحشي كلامه بحيث يتم الجواب على المشهور وعلى غير المشهور وقال قول الشارح لان الحداه لتعليل لابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله اى حاصل كلام الشارح ان الدليل مبنى على تمايز الاجزاء التي بها يحدو هذه الاجزاء في المشهور منحصرة في الاجناس والفصول وفي غير المشهور قد تكون اجزاء خارجة تمايزة على ما نقل الامام الرازي عن الشيخ انه صرح في الحكمة الشرقية بجواز التحديد بالاجزاء الخارجية فلا بد في اتمام الدليل من ان مثبت التمايز بين الجنس والفصل حتى يقال انها قبل اولى حيث تمايز الاجزاء الحديثة على المشهور وغير المشهور وهذا حاصل ان الاجزاء الذهنية اجزاء حديثة قطعاً سواء كانت الاجزاء الحديثة منحصرة فيها اولاً فلا بد لتمام الدليل من اثبات التمايز بين الجنس والفصل حتى مثبت تمايز الاجزاء الحديثة مطلقاً مع انه لم مثبت وقد بينا سابقاً على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه اى الدليل الثاني نفى الاجزاء الخارجية يحصل منه نفى الاجزاء العقلية بناءً على القول الصحيح عند المحشي من استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي هذا جواب لرواية المصنف على الدليل حاصله انه ليس المراد بالاجزاء في الدليل الاجزاء الحديثة بل المراد بها الاجزاء الخارجية سواء كان التحديد بها صحيحاً اولاً ولا واذ البطل تلك الاجزاء بطل الاجزاء الذهنية بحكم التلازم بينهما فالقول بابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل ليس بشئ لانه مخالف لما هو المقصود منها وليس المقصود منه نفى الاجزاء الحديثة بل نفى الاجزاء الخارجية فافهم قوله فلا يلزم انه لما زعم المصنف والشارح انه على تقدير اتصاف جزئ الوجود بالعدم لا يلزم الاكون الوجود مركباً من اجزاء متصفة بنقيضه ولا قباة فيه كما في سائر المركبات فان كل مركب من اجزاء تمايزة في الوجود مركب من اجزاء متصفة بنقيضه او وعلية شئ بان الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق فلو كانت هناك اجزاء معدومة مطلقة يلزم حصول الشئ من اللاشئ المحض كما اشتراكه والقياس على المركبات الاخر قياس مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير اتصاف اجزائها بنقيضها تركبها من اللاشئ المحض بل لا يلزم تركبها من غير ذلك وليس علة هذا المركب والاتصاف به قوله وكذا الحال اذ كانت اشار الشارح بقوله وكذا الحال في الاجزاء الذهنية آه الى ان هذا الجواب اى جواب المصنف قوله او تخار انه متصف بالعدم ليس مختصاً بالاجزاء الخارجية كما يتوهم من تشييع المصنف بالسنه وحتي يكون هذا الجواب مع الجواب الاول جواباً واحداً راجعاً الى الترويد بان يقال ان اريد بالاجزاء في قوله فلو كان الاجزاء متصفة بوجوه او لغير الاجزاء الذهنية فهو مبنى على تمايزها في الوجود الخارجي وهو ممتنع وان اريد بها الاجزاء الخارجية فمتخار انها متصفة بالعدم ولا محذور في اتصاف الاجزاء الخارجية بنقيض الكل بل هو جازي في الاجزاء الذهنية ايضاً فانه يجوز ان محل نقیض الكل على الجزئ الذهني كما يجوز ان محل نقیض الكل على الجزئ الخارجي فلو لم يكن الترويد و تشييع بالسنه على سبيل الاتفاق وتتحقق ان الجواب جازياً



الاشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود تصنف بالعدم كما اشار اليه الشارح بقوله يمكن ان الحال في الاجزاء انه منتهية لا يصح على إطلاقه فان الطبيعية النوعية من جهة  
الطبيعية الجنسية والفصلية كون الطبيعية النوعية من خواص الطبيعية الجنسية والفصلية محل بل هي من الاعراض العالمة لما خارج عنها من غير  
لما بحسب المفهوم واذا كانت خارجة عن الاجزاء ومغايرة لما بحسب المفهوم فيكون حملها عليها باطل العمل متغصلا لا تسطر العينية بين الموضوع والمحمول بل  
الاولى وبالحمل المتعارف واجبا لان هذا الحمل المتعارف على الاتحاد في الوجود وهو متحقق بين الطبيعية النوعية وبين الطبيعية الجنسية والفصلية  
واذا امتنع حمل طبيعة الوجود على الاجزاء بالحمل الاول فوجب ان يكون حمل نقضها عليها بالحمل الاول واجبا ولا يلزم ارتفاع النقيضين  
وحمل نقضها عليها باطل المتعارف متغصلا ولا يلزم اجتماع النقيضين والمراد بالحمل الاول للنقيض سلب محل الاول فاطلق الحمل على  
سلب محل لان اطلاق الحمل بحسب الاصطلاح على الايجاب وسلب على السواء كما صرح به الشارح وغيره من المحققين فلا يرد انه لا يلزم  
من انتفاء حمل شئ بالحمل الاول حل نقضه بالحمل الاول لان عدم عينية شئ لا يستلزم عينية نقضه والحاصل ان الوجود وطبيعة نوعيته  
فلو كان مركبا عن اجزائه التي هي الجنس والتفصيل فيكون حملا على اجزائه بالحمل الاول متغصلا بالحمل المتعارف واجبا وحال نقض الوجود  
يكون على عكسه فالترديد في الدليل ان كان بحسب الحمل الاول بان يقال ان اجزاء الوجود امانين ووجوده او بعد فليس الجز متغصلا  
على الكل وليس عين وجوده او بعد فالوجود محض باليسين ووجوده هذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية باختيار الشق الثاني والترام كون  
الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيض الكل لان نقض الكل باعتبار الحمل الاول محمول على الجزء الذهني ولا استحالة فيه والآي وان لم يكن التردد  
بحسب الحمل الاول فلا يجري هذا الجواب باختيار الشق الثاني لان حمل الكل على الجزء الذهني بالحمل المتعارف واجب ولا يحمل عليه نقضه  
بالحمل المتعارف واما بعض الكابرة ان الترويدي في الدليل باعتبار الحمل الاول بعيد غاية البعد ويأتي عنه الفاظ الدليل غاية الالبا، وحق  
في تقرير كلام الشارح ان الاجزاء العقلية لا يجب ان يحمل عليها الكل اشتقاقا حتى لا يصح حل نقضه الاشتقائي الذي هو العدم وان اثر  
حل النقيض مواطاة لا يلزم ان يراى الحمل الاول لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المعبر في المحصورات فلا يجب حمل  
الكل على طبائع الاجزاء العقلية فمحذور ان يحمل نقض الوجود على طبائع الاجزاء العقلية ولا فساد فيه ونحن قد عرفنا ان حمل الكل  
على طبيعة الجزء الذهني بالحمل المتعارف ضروري ولا يلزم كونه كليا متكررا النوع كما عرفت ثم اذا لم يحل الوجود على طبيعة الجزء بالحمل المتعارف  
المواطاة فيجب حل نقضه بالحمل المواطاة وهو اللا وجود ولا كلام فيه بل الكلام في العدم وعلى تقدير عدم حمل الوجود مواطاة لا يجب  
حمل العدم اصلا لا مواطاة ولا اشتقاقا لجواز ان يحل الوجود اشتقاقا فلم يكن الترويد حاصرا فعلى تقدير عدم حمل الكل على طبيعة الاجزاء  
مواطاة لا بد وان يقال ان الترويد باعتبار الحمل الاشتقائي والمراد بالتصاف الحمل بالاشتقاق وحاصل الجواب ان الاجزاء متصفة  
بالعدم ولا يلزم منه الاعمدة وميتا اجزاء الوجود ولا قابضة فيه فان الوجود معدوم فاجزاءه ايضا معدومة فتدبر قوله لجواز ان اجزاء  
ان يكون من الخواص ما تصوره يوجب تصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصية كك اعترض عليه شئ بقوله انت تعلم ان في التعريف  
تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر والاول بالذات وبالمعرف بالفتح تناسيا وبالعرض كما هو منهية فاد التصور كنه الشئ بعد تصوره خاصة يكون  
هنا اي في هذا التعريف تصور ان احدهما متعلق بكنهه والآخر متعلق بنجاسته والتصور الثاني اي التصور المتعلق بنجاسته ان حصل بالبداهة



من غير كسب يحصل التصور الاول اى التصور كنهى لشيء ايضا كذا اذا نظر من اى فى تصور كنهى الوجود بالخاصة فانه لا بدنى المنظر ان يكون  
الكاسب امرأة ففى المرأة للوجود حيث يعيد امتيازها عما عداه فلا يعيد الكنهى او يكون امرأة لكنه الوجود من حيث هو كنهى وهو باطل اذا لا بد  
من ان تكون المرأة متحدة للمرئى ذاتا والخاصة ليست كذلك وبالجملة اذا فرض تصور كنهى لشيء بعد تصور الخاصية يكون تصور الكنهى من غير  
نظر لان النظر انما يتحقق لو كان العرف امرأة للعرف والخاصة ليست كذلك فلا بد ان بداية الكاسب لا يوجب بداية للكاسب فبالتصور  
الخاصة لا يوجب بداية تصور الكنهى والاصح كسب نظرى عن يرى على انه لو لم يلغ قوله لان فى التعريفات تصور واحد وان حصل  
التصور الثانى بالنظر فلهذا النظر متعلق بهذا التصور لا بالتصور الاول فيكون التصور الاول برهنا لعدم تحقق النظرية فلهذا التقرير الذى  
ذكرنى بيان افادة الخاصية تصور كنهى لشيء لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بطلان تصور الخاصية برهنا كان او نظريا واستلزم تصور  
كنهى لشيء لم يكن هذا التصور اللازم منه نظريا اذ لا علاقة له بالكسب فهو يدعى على كل تقدير قال بعض الاكابر قد حقت النظر حركتان حركة  
من المطلوب الى المبادى وحركة من المبادى الى وسائط النظرية على هذا وعلى الحركة الاولى او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت  
بالحركة الاولى ثم رتب وحصل بعداده الكنهى فلا شك ان هذا الكنهى حصل بالحركتين فقد دخل فى حد النظرى بل لا ريب فى المحشى ان زعم ان معنى  
النظرى ليس هذا بل حصل المرأة فلا كلام معفان الكلام انما هو فى النظرى بالمعنى المذكور والبرهنا الذى يعالجه ان زعم ان حصل المرأة  
لازم للمعنى المذكور فتصور الكنهى بعد تصور الخاصية بهذا الوجه اذا فرض فلا ينعى عدم المراية شيئا بل يكون هذا مادة النقص على جعل المراية لازمة  
للفكرتين بل الذى ينبغي ان يقال ان الصورة المذكورة ان ظفروا لا فلا ينعى وانت تعلم ان تصور الخاصية اذا لم يكن امرأة تصور  
لكنهى فلا يكون تصور الكنهى بعد تصور الخاصية فعدم المراية يستلزم عدم صحة البعدية اللازمة للمرئى والقبلية للمرأة فبيان عدم المراية بيان  
عدم صحة الصورة المذكورة فعدم المراية نافع جزيا فافهم قوله مصادرة آه اور وعليه بان الاعرفية فى نفس الامر توقف على نفس المبادى  
ونفس البديهة لا يتوقف على الاعرفية انما الموقوف عليها هو العلم بالبديهة ولا نسلم ان العلم بالاعرفية يتوقف على العلم بالبديهة فلا مصادرة  
واجاب عنه المحشى بقوله اى شبهها يعنى انه ليس المراد بالمصادرة المصادرة الحقيقية فانها عبارة عن توقف علم مقدمة الدليل على علم  
المدعى وههنا ليس كذلك بل المراد بها شبه المصادرة وهو ايراد مقدمة مساوية للمدعى فى الجملة والخفا وههنا كذلك فان صدق اعرفية  
فى الواقع موقوف على صدق بديهة فمن لا يسلم بالبديهة لا يسلم بالاعرفية لان العلم بها اى بالاعرفية موقوف على العلم بها اى بالبديهة حتى يكون  
مصادرة حقيقة والحق انه ليس ههنا شبه المصادرة ايضا لان كل احد يعرف اعرفية الوجود ولا يعلم ببديهة لان البديهة اصطلاح لا يخلو  
لا يعلم كل احد من العوام بخلاف اعرفية الوجود وهذا هو مراد من قال ان اعرفية الوجود مكررة فى الاذان العامة لان الكلام فى الوجود ليس  
بخلاف البديهة فيستلزم الاعرفية على البديهة فلا يرد ما قال بعض الاكابر قد ان الاعرفية كما ان مكررة فى الاذان العامة تلك البديهة مكررة  
فيها ومن ينافى فى البديهة ينافى فى الاعرفية واثار الصم الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم آه اى انك اوروت مقدمة  
وهى كون الوجود اعرف تساوى اصل المدعى وهو بديهة الوجود فى عدم التسليم فان من لا يسلم اصل المدعى اعنى ببديهة الوجود كيف يسلم  
اعرفيته فيه انه اذا قام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم والمنع اذ لا معنى لطلب دليل بعد اقامته فلا يكون الاعرفية مساوية للمدعى



في عدم التسليم حتى يتحقق شبه الصادرة قلاولى ان يتخلل في الدليل وتترك ذكر الصادرة مما قال بالاولى دون فالصواب للمنفصلة  
 في منع مقدمة توطئة المنع في دليلها اذ المنع يكون على الدليل حقيقة ويجوز منعه قوله في ازان يوجد به وذلك لان الحوادث كلها كانت  
 مستندة الى الله تعالى وهو الفاعل المختار على المطلق وانما جل في هذا العالم لاكثر الاشياء اسبابا اظلمة عظيمة وحكمة فلا استناد شئ الى شئ  
 سواد فجاز ان يوجد العلم بالخاص من دون العلم بالعام بان لا يكون العلم بالخاص ولا العلم بالعام شرط او يكون لما شرط له وجود العلم بالخاص  
 من دون علم العام مع عدم تحققهما مع تحققهما وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع علم العام من وقوع علم الخاص حتى تثبت بها اعرفية العام  
 من الخاص اما على الاول فلفظ لانه اذا انتفت الشرط فليس ما يوجب اكثرية وقوع علم العام من وقوع علم الخاص اي على الثاني اي على  
 تقدير ان يكون للعام والخاص شرط ويجوز تحقق علمهما مع الشرط وبدونها فلو ان يكون علم الخاص مع الشرط وبدونها اكثر من وقوع  
 علم العام كك ضرورة ان الشرط عادية غير حقيقية لا يتوقف عليها الشرط حقيقة فيجوز ان يكون تحقق علم الخاص مع الشرط وبدونها  
 اكثر من تحقق علم العام كك وبه يندفع ما قيل اي وروده من ان الشرط قلما يختلف عن شرطه الغير الحقيقية وبني الاسباب العادية ولم يرد  
 ان شرط العام بعض من شرط الخاص اذ العام جزء للخاص فشرطه جزء من شرطه فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا  
 غير عكس اي لا يكون وقوع علم العام قليلا من وقوع علم الخاص لتحقيقه بدون شرط الخاص فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص  
 وذلك اي المانع لان علم العام والخاص مع شرطهما اكثر من علمهما بدونها يعني ان قلما يختلف الشرط عن شرطه الغير الحقيقية انما  
 يستلزم ان يكون علم العام وكذا علم الخاص مع الشرط اكثر من علمهما بدون الشرط وكذا من عدم علمهما مع الشرط لكن يجوز ان لا يكون  
 لما شرط له او يكون لما شرط له ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم العام كك محصلا انما سلمنا ان عدم تحقق الشرط مع تحقق الشرط  
 قليل وكك تحقق الشرط بدون تحقق الشرط قليل لكنه لا يقتضي اكثرية تحقق علم العام من علم الخاص حتى يلزم اعرفية العام من الخاص  
 اذ يجوز ان يكون تحقق علم الخاص بدون الشرط اكثر من تحقق علم العام بدونها فيكون علم العام بدون الشرط مثلاً وعلم الخاص بها  
 مرتين فان كان اقل من علمها فليتنا قال بعض المحصلين لعل وجهه ان المدعى على تقدير كون الشرط عادية هو الاعرفية العادية اي  
 بحسب الظاهر الغالب فتجوز كون العلم الخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر قوله كالجواب فيه اي في تمثيل الشرح  
 بالجواب الذي هو الجنس العالي وانواعه المترتبة الى الانسان الذي هو السافل اشارة الى ان المقدمة القائمة بان شرط العام شرط  
 الخاص بالقياس الى المحقق في الافراد ايضا لا يتم كليت بل تتم شيئا فاما اذا كان العام ذاتيا للخاص دون ما اذا كان عرضيا فان كما يتوقف  
 عليه العام العرضي سوادا كان شرطاً او غيره لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانها اي العام العرضي والخاص متساويان بالذات وشرط واحد  
 المتساويين لا يلزم ان يكون شرط الآخر بشرط العام العرضي لا يجب ان تكون شروط الخاص لما كان لقائل ان يقول منع كون شرط  
 العام بعض شروط الخاص انما يتم لو كان الشرط على معناه واما اذا اريد به اللزوم فلا يتم اصلاً اذ يكفي في الاستدلال على الاعرفية انما كان لوازم  
 العام فيشترط ان لا يكون شرط العام مع اللوازم اكثر من وجود علم الخاص معها ولا يمكن ان يوجد بدون اللوازم دفعه بقوله وكذا لا يتم  
 المقدمة القائمة بان شرط العام شرط الخاص بالقياس الى المحقق في الافراد كليت ان اريد بشرط اللوازم فان العام اذا كان غير لازم



للاخص فلازمه اي لازم العام ليس بلازم لماي للاخص يعني ان كون لوازم العالم لبعض لوازم الخاص انما يتم اذا كان العام لازما لماي  
وهو غير مسلم واورد عليه بان الكلام في الاعم المطلق لا في الاعم من وجه وهو لازم للاخص مع الماصدا اعم من وجه وفيه ان اللازم لا ينفك  
عن الملزوم في شئ من الاوقات وما يجب في الاعم المطلق شمول الافراد يعني ان يصديق الاعم على كل افراد الاخص لا شمول المراتبات  
فالعموم المطلق لا ينافي عدم الملزوم ولو كان الامر كما زعمه المورد ولزم حصر الوجهة المطلقة العامة في الدائمة وهو خلاف مقرراتهم قوله  
نعم اه هذا اي القول بانه اذا كان الاعم جزءا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنة كان شرطا لتحقيق الاعم في الذهن شرطا لتحقيق الاخص فيه  
انما يتم اذا شرط في علم الشئ بالكنة تصور اجزاء بالغة ما بلغت حتى يجب ان يكون كل جزء عام للاخص سواء كان قريبا او بعيدا تحقيقا في الذهن  
عند تحقق كنه الاخص فيه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فكيف يلزم ان يكون شرطا لتحقيق كل جزء عام شرطا لتحقيق علم الاخص بالكنة بل  
الجواب بان معنى قوله انه اذا كان الاعم جزءا قريبا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنة متفصلا يكون شرطا لتحقيق الاعم شرطا لتحقيق الاخص  
قوله انه انما نفس المبهة اه انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق وهو معنى واحد كما صرح بالشرح فيما سبق حيث قال الخلاف في كون الوجود  
بديها او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا فلما يناسب هذا الترويدا فلا احتمال للشق الاول من الترويد على تقدير كونه مفهوما واحدا مشتركا  
ضرورة انه على تقدير كونه معنى واحدا لا يمكن ان يكون عين للمبهة بل على تقدير كونه عين للمبهة يكون الوجود حقائق متخالفة كالمهيات واجبا  
عنه بعض الاكابر قد بان لمحشي قد صرح من قبل بان مراد قائل الكسبية الوجود الحقيقي واذا كان كذلك فالوجود والاشتراك عارض للمهيات  
او نفسها فالترديد بالنسب ولا يرد ان قول الشرح ومن قبل ان البلية متفرعة على الاشتراك يدل على ان النظرية ايضا مرتبة عليه لان محشي قد جعل  
النزاع لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبلية والنظرية واحدا فلم يكن المبني عليه لهما واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لاجب اتحاد مبني قول  
الخصمين وقد صرح الشرح انه على تقدير عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بناء على انه ليس كنه شئ من المهيات بديها وانت تعلم انه اذا كان مراد  
قائل الكسبية الوجود الحقيقي فلما يناسب ان يقال الوجود الحقيقي عند القائلين بكسبية مشتركة او نفس المهيات لانه لو كان نفس المهيات فبعضها  
بديية وبعضها نظرية ولم تثبت بعد انهم قائلون بكسبية اكناه جميع الحقائق وايضا قد صرح الشرح فيما سبق ان الخلاف في كون الوجود بديها  
او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا سواء كان موضوع البلية والنظرية واحدا او مختلفا بان يكون موضوع البلية معنى مصدريا  
وموضوع النظرية معنى واحد اخر اعني الوجود الحقيقي وعلى التقديرين بناه على كون الوجود معنى واحدا مشتركا فالترديد غير مناسب لان الوجود  
الحقيقي عند القائلين بالكسبية معنى واحد مشترك جعل النزاع لفظيا غير ضار فلما باس باختلاف المبني عليه للبلية والنظرية فانهم قوله انه  
ليس اه اعلم انه قال الشرح انه ليس شئ من المهيات بديها انما البديهي بعض وجودها واورد عليه محشي بقوله لا يخفى ان بعض المهيات الموجودة  
في الخارج بديية للشك ان كثيرا من المهيات يعقل بالوجود العرضية الموجودة في الخارج كما يعقل الجسم كونه متصفا بالسواد والبياض وهذه  
الوجود معلومة بكنهه الذي هو مختص بالبدييات واعلم ان تقييد الوجود العرضية بالوجود في الخارج اشارة الى دفع ما جاب الفاضل ميزاجا  
عما ورد على الشرح من ان كل وجه كنه شئ ولما كان جميع الاكناه نظرية فجميع الوجود ايضا نظرية فيلزم نظرية جميع المقصودات ونحصل جوابه بان الوجود  
اعتبارية والمراد بالمهيات المهيات الموجودة في الخارج ولا يلزم من نظرية الوجود وجبا الوجود بظاهرها بالجملة بعض المهيات تعقل بالوجود



الموجودة في الخارج فلو لم يكن كنه هذه الوجوه متصورا بالبداهة يعني لو لم يكن كنه هذه الوجوه معلومة بالكتاب ما لم يكن معلومة بالكنه او بالوجه بان  
يجعل كنهها او وجهها مارة للملاحظة فكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة او عند قصد علمنا بالمهمات ان لم يحصل  
نفس الوجود بل كنهها او وجهها مارة الاكناه او الوجوه اما مارة للمهمات فالمهمات منقطة اليها بالوجه المفروضة ههنا واما مارة للوجوه  
التي هي مارة للمهمات فيلزم كون الوجوه مارة ومراعى في ملاحظة واحدة وقصد واحد فيلزم كونها حاصلة وغير مقصودة وغير مقصودة  
فلا يرد انه يجوز ان يتصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد لكون القصد ههنا متعدد فانه اذا عرف  
السواد بالوجه قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فهنا قصدنا لما عرفت ان ههنا قصد واحد او ما قيل ان السواد مثلا اذا بصراه  
وجعلناه مارة للملاحظة الجسم فقد حصل شئ في الذهن نعلم انه هو السواد ولا يدرى انه كنه السواد الموجود في الخارج ام لا وما الدليل على حصول  
كنه السواد في الذهن فلا يخفى ما فيه اذ قد علم بالدليل الذي ذكره المحشي انه كنهه فترف قوله لا شك انه فانتقلت تعريف الوجود ولا يدل على  
كسبيته لان تعريف الوجود انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان التعريف متفرعا عليها اي على الكسبية فلا يصح الاستدلال به اي  
بالتعريف عليها اي على الكسبية يعني ان التعريف متفرع على الكسبية فلا يستدل بالتعريف على الكسبية يلزم الدور قلنا لا نسلم ان تعريف الوجود  
انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته لان ندب المعرفين معلوم وهو انهم ذهبوا الى البداهة انهم الفارابي وهو قائل ببداهة الوجود ونسبته  
القول بالكسبية الى المعرفين باطل لو سلم ذلك فتعريف الشئ نفسه متفرع على نفس كسبية الوجود ولا قباحة في ان يدل تعريف الشئ على  
كسبيته لان السبب يدل على السبب فيصح الاستدلال بالتعريف على الكسبية ولا يلزم الدور وايضا تعريف شئ يدل على حصوله بالكسب لبعض  
وهو نياتي البداهة لما عرفت ان البديهي لا يمكن حصوله بالكسب لا يحصل بغير الكسب وبه يندفع ما يروى على المص ان اشتغال العقل بتعريف الوجود  
لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم والمقصود ونظريته بحسب الواقع وجه الاندفاع ان اشتغال العقل بتعريفه يدل على  
حصوله بالكسب في الواقع فيكون كسبيا لا بديهيا لان البديهي لا يمكن حصوله بالكسب لا يحصل بغير الكسب فالتعريف لا يفي في الاستدلال من  
انه لا يشتغل الاستدلال بتعريف التصورات البدئية غير مسلم لان النزاع انما هو في تصور كنه الوجود بانه ضروري او نظري فاذا فرض كونه ضروريا  
لا يلزم عدم صحته تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوبه قلنا قد سبقتنا الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشئ بعد تصوره كنهه وقد سبقتنا الاشارة  
الى ماله وما عليه فتذكر قوله فيكون تعريفها آه اعلم ان التعريف الحقيقي وبه يحصل التصور ابتداء هذا المشكل على نذهب لمحشي اذ لا يحصل عنده  
صورة المعرفة بالفتح وصورة المعرفة بالكسب حاصلة من قبل فلا يحصل الصورة بالتعريف الحقيقي ابتداء الا ان يقال المبادى وان كانت  
حاصلة لكنها لم تكن معرفة لعدم الترتيب فيها وبعده الترتيب صارت معرفة بالكسب وبالمجملة صورة المقيد اعني الحد لم تكن حاصلة من قبل  
بل حصل بالترتيب ابتداء فافهم او فظي يحصل به التصور ثانيا والمقصود من الاحضار ثانيا فقط لاس من حيث انه مدلول اللفظ ولا من حيث انه كنه  
او وجه شئ والاول ينقسم الى تعريف بحسب الحقيقة وهو يحصل به تصور ما علم وجوده في نفس الامر ال المحشي في شرح الرسالة القطبية قد  
سبق الى بعض الاولاد ان المراد من نفس الامر الوجود الخارجي والحق على ما صحح به بعض الاجلة من المتأخرين انه هو الوجود بحسب نفس  
الامر مطلقا كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالوجودات الخارجية والنظر الحكمي ليس مقصورا عليها والظاهر ان المراد بالوجود



بحسب نفس الامر الوجودي في الخارج اعم من ان يكون بنفسه او بمنشئه لان الحكمة باختمه عن الموجودات النفس الامرية سواء كانت موجودة في الخارج بانفسها او بمنشئها وليس الغرض العموم من الوجود الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون تعريف العنوانات التي ليس لها معنون تعريفها بحسب الحقيقة ايضا بل يلزم ان يكون جميع التعريفات حقيقية ولا يوجد التعريف بحسب الاسم اصلا ضرورة ان كل مفهوم موجود في الذهن لو كان المراد من الوجود بحسب نفس الامر الوجودي في الخارج بنفسه لم يكن تعريف الوجود بمنشئه تعريفا بحسب الحقيقة بل بحسب الاسم فقط كما في العنوانات التي لا معنون لها فيلزم اخراج تعريف بعض الحقايق النفس الامرية عن التعريف بحسب الحقيقة وادخاله في العنوانات المذكورة وبالجملة الحقايق النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمنشئها لها حقايق وعنوانات فتعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة يميز العنوانات التي لا حقيقة لها بحسب الاسم فقط فلا يراد ان عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كلا التعريفين فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط لان المقصود الاهم في الحكمة تعريف الحقايق النفس الامرية لا معرفة معناها التي ليس لها معنون فافهم والى التعريف بحسب الاسم وهو ما يحصل به تصور العلم بوجوده فيها وكل منها ينقسم الى الحد والرسم اعلم ان كان التعريف بجميع ما دخل في مية الشئ وحقيقته كان حدا حقيقيا وان كان شئ خارج عن حقيقته كان رسما بحسب الحقيقة وان كان بجميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم مطابقة كان حدا اسميا وان كان شئ خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه لاسم التزما كان رسما بحسب الاسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فصارت اقسامه ثمانية فيبقى اقسام التعريف بانضمام التعريف اللفظي الى تسعة اقسام وقد طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب الشارح ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية قال الشارح في مقدمته هذا الشرح قولك الغضنفر هو الاسد ليس تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين المعاني المخزونة ليلتفت اليه يعلم انه موضوع بارادة فانه التصديق وهو طريقة اهل اللغة متمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل حصول التصور سابقا ولو لم يحصل التصور سابقا لم يكن التعريف لفظيا اذ لا بد فيه من حصول المعنى الموضوع له في الذهن حتى يصح تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشهر فلو كان فيه تحصيل صورة لم تكن تلك الصورة الا الصورة التي حصلت في الذهن سابقا فيلزم حصول الحاصل ولا ينبغي ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخزانة لاني المدركة فانما عند زوال الالتفات اليها يزول عن المدركة ويبقى في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها حصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم حصول الحاصل واجب عنه بانه قرر الشئ بهذا التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما كان المعنى مخطوفا بالبال حاضرا في القوة المدركة على الوجه المعين المتنازع مع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حصوله في المدرك والالزام بتحضر الحاضر فالغرض الاصلي التصديق والاياد عليه هذا الايراد ولو اريد بالحصول ههنا هو الحصول في المدرك اعني المحصور لم يتوجه عليه اليه واعتراض عليه محشى في بعض تصانيفه بان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول للفظ حتى يصدق بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحيثية وان كان ملتقيا اليه مطلقا وبالجملة المقصود من التعريف اللفظي تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحيثية تعليلية واجب عنه بان الحيثية التعليلية خارجة عن الصدق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي حصولا في المدركة لزم احضار الحاضر قال بعض الاكابر قد المحصور على نحوين حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي



المحصور الذي يكون بسبب اللفظ وهذا لم يكن يتحقق من قبل وانما يتحقق من قبل المحصور الذي لا بسبب اللفظ وانت تعلم انه يرجح ان الحاشية تقييدية  
 ولو كانت الحاشية تقييدية يلزم المحصور ابتداء لان صورة هذا المقيّد لم تكن حاصلة من قبل وهو خلاف المقصود من التعريف اللفظي وان  
 لم تكن الحاشية تقييدية يكون حضوره من جهة اللفظ عين حضوره لاس من جهة فيلزم احضار الحاضر مع ان التعريف اللفظي رج اي صين  
 كونه من المطالب التصديقية يكون بخلافه خارجا عن طبيعة اهل المعقول بخلاف ما اذا كان المقصود منه فهم المعنى من اللفظ الموضوع  
 ليحصل التصديق بتعادل الحق ما افاد الى افظ العلامة البنا رسي قدس سره ان غاية ما يلزم منه خروجه عما ينظر فيه بالذات ولا يلزم خروجه عما  
 ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق يجتنبون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها او لتسهيل المقصود وذهب المحقق الفتازاني ومن وافقه  
 الى انه من المطالب التصورية لا عين عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي فانهم قد فسروا التعريف الاسمي بحيث يدخل فيه اللفظ فيطو  
 فيه بابتداء الاسمي وجعلوا التعريفات المذكورة في كتب اللغة من التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب اللغة تعريفات لفظية  
 واعترض عليهم المحشي بقوله ومن البين ان البديهي يحيل التعريف اللفظي اذ كان خفيا بمعناه ولا يحيل التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي  
 يعيد التصور ابتداء والبديهي غير محتاج الى شئ يفيد تصوره وانت تعلم ان التعريف اللفظي عند مشترك بين ما يحصل به التصور ثانيا  
 وبين ما يشتمل الاسمي واللفظي ليس بمباين للاسمي فالبديهي يحيل التعريف اللفظي الاسمي عنده ولا يحيل للاسمي الذي يحصل به تصور مالم  
 يعلم وجوده في نفس الامر ابتداء لان البديهي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحضار ثانيا بعد انه هو لا حاجة الى ما قال المحشي  
 في شرح الرسالة ان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي اي التعريف الذي يتعلق باللفظ لا بمعناه الاصطلاحي حتى يرد عليه ان في شمول  
 التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي نظرا لليس المقصود منها معرفة حال اللفظ الا ان يقال انها وان لم تكن  
 فيما مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي عليها وذهب بعض عظم المحققين  
 وهو المحقق الدواني الى انه من المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة ولما كان يتوهم ان يتوهم انه لو كان المقصود  
 منه الالتفات لم يكن من المطالب التصورية لان الالتفات كيفية عارضة للعلم التصوري لانفسه دفعة بقوله اي غرض المعرفة منه تصور  
 المعروف في المذكرة مرة ثانية يعني ان المراد بالالتفات هنا تصوير المعروف وحصوله في المذكرة مرة ثانية اي الالتفات الى صورة المعروف  
 واتخاذها في المذكرة ثانيا بعد زوالها عن المذكرة وحصولها في الخزانة متمسكا على ما ذهب اليه ومعترضا على الشارح رحمه الله بان الغرض من  
 لو كان معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان بخلافه خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصوير مسمى اللفظ  
 فليس كذلك كما اذا قلنا انفسه موجود ولم يفهم السامع من انفسه معنى ففسرناه بالاسم يحصل له تصور معناه فذلك من المطالب  
 التصورية كيف والقوم عللوا تقدم الاسمية على جميع المطالب بانه مالم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يتمشى طلب  
 حقيقته ولا التصديق بهلية المذكرة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما وذلك لان فهم المعنى من اللفظ يحصل  
 من التعريف اللفظي كما يحصل من الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما كما ان الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب  
 ولم يصح احتياجا اليه كذا قال المحشي في حواشي شرح التهذيب واعترض عليه هنا بوجوبين الاول ما قال وانت تعلم ان التعريف الاسمي مطلب



ما لا اسمية وبهاى بالتعريف الاسمى لفهم معنى اللفظ ابتداءً لا بالتعريف اللفظى فانه اى بالتعريف اللفظى بعد تصوره اى بعد تصور معنى اللفظ اذ  
 فيه تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشتهر فيكون فهم معنى سابقا عليه ويكون هو بعده فاذا لم يكن التعريف اللفظى داخلانى مطلب الاسمى تم  
 ذلك التعليل اى التعليل المذكور لكون ما لا اسمية مقدما على سائر المطالب فانه ما لم يوجد ما لا اسمية الذى يطلب به تصور المعنى لم يتحقق  
 التعريف الاسمى فيكون حكما على ما لم يعلم ولا يلزم ما ذكر التمسك وانما يلزم لو كان التعريف اللفظى مفيد معنى اللفظ ابتداءً مع ان  
 الامر ليس كذا والحاصل ان الثابت بالتعليل تقدم فهم معنى وهو يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمى لا بالتعريف اللفظى فانه بعد اذ استجيب  
 بعد الاستحصال فلم يدخل اللفظى فى مطلب ما يتم ذلك التعليل لتقدم الاسمى الذى هو من مطلب ما لا اسمية على اللفظى ايضا واذا اريد فهم  
 المعنى ما يلزم مطلب اللفظى فتقدم ما لا اسمية على سائر المطالب لدخول التعريف الاسمى فيه كذا قال المحشى فى شرح الرسالة القطبية واجب عنه بان  
 انما غلب فى التعريف اللفظى ان يكون للمعنى البيهية المذكورة عنها فمما نانيا لا يكون بعد فهمه بالتعريف الاسمى فلما يجب تقدم الاسمى  
 على اللفظى نعم فلما يحتاج المعنى النظرية الى سلة بالاسمى بعد فهمه ما عن المذكورة الى التعريف اللفظى فوجب تقدم ما لا اسمية على سائر المطالب  
 واحدا بما الى انما ثبت ان كان التعريف اللفظى داخلانى مطلب والثانى ما اشار اليه بقوله مع ان من قال انه من المطالب لثبته  
 لا يتركونه مطلب ما لكنه ذهب الى ان ماله التصديق ولعله يقول ان الغرض من السؤال بكلمة ما تصور مدلول اللفظ ثم الغرض من ذلك  
 التصور التصديق بان اللفظ موضوع لذلك معنى كذا قال المحشى فى شرح الرسالة وفيه ان دليل القائلين بكونه من المطالب لتصديقه  
 يدل على ان المقصود منه ليس هو التصور مطلقا لانهم قالوا يلزم على تقدير كون التصور مقصودا تحصيل الحاصل وهو يغنى كون التصور  
 مقصودا اصلا قال فى الحاشية قالوا لنا مطلبان مطلب اول يطلب به التصور ومطلب ثانى يطلب به التصديق والتصور على قسمين  
 تصور بحسب الاسم وهو تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن الطباقة على طبعية موجودة وهذا التصور تجري فى الموجودات قبل العلم  
 بوجودها وفى الموجودات ايضا والطالب له ما لا شارحة للاسم وثانها تصور بحسب الحقيقة معنى تصور الشئ الذى علم وجوده والطالب بالحقيقة  
 اعلم انهم اختلفوا فى انه شئ يكون جوابا لما لا شارحة والحقيقة فذهب بعضهم الى ان ما سوا كانت شارحة او حقيقة لطلب تصور سوا  
 كان بالوجه او بالكنه فيقع الرسم والحد فى الجواب الا ان الحد اولى بالوقوع فى الجواب من الرسم اذ العلم بالحد اتم واكمل من العلم بالرسم وهو  
 بعضهم الى ان ما لا شارحة لطلب تصور مطلقا سوا كان بالوجه او بالكنه وما الحقيقة لطلب تصور بالكنه فقط وذهب المحقق الدواني  
 الى ان الرسم يقع فى جواب ما هو فى الجملة غاية ما فى الباب ان يكون وقوعه فى الجواب على سبيل التوسع والاضطرار وايدى بما قال الشيخ عمر الحيا  
 ان مطلب هو سؤال عن حقيقة شئ ههنا فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيا او شرعا للاسم وتبيننا له ولا يكون هذا المطلب حاصلا بحسب الجيب  
 بين طرقي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى الجيب ياتى بايشاء او بما يراه حد ذلك شئ او معرفا انتهى وهذا صريح فى ان الرسم يقع فى جواب  
 ما سوا كانت شارحة او حقيقة غاية الامر ان يكون وقوع الرسم فى الجواب على سبيل التوسع اى التجوز بالاضطرار حيث لا تكون الذاتيات مطلوبة  
 او لا يكون ثم ذاتى وذهب لصذر المعاصر للمحقق الدواني الى انه لا يجوز وقوع الرسم فى جواب ما اصلا حيث قال لزوم وقوع الذاتيات فى جواب  
 ما هو وعدم صحته وقوع العرضى فيه امر جلي يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه مثلا اذا سئل قيل ما هذا شئ الى فرس واجب بانه حسن الجبرى نسب



السؤال الى ماكره الاتري ان فرعون عني افلاطون القبط اذ قال لموسى عليه السلام ومارب العالمين فاجاب بانه ربكم ورب ابائكم الاولين  
اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم مجنون وورده المحقق الدواني بان حكم فطرته ليس ملازم لغيره ولا يشك في فطرة  
سليمة بانه اذا سل الفرس واجيب بانه دابة تصلح للأكبر والافرى تستحسن العقلاء واما الاستدلال بطعن فرعون على موسى عليه السلام فنجيب فان  
موسى على نبينا وعليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك ليل على جوازه في صورة الاضطراب ولا شك ان كلام موسى عليه السلام  
اخرى بان تيسر به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد  
ذكر عوارض اخرى تنبها على ان النقام مقام الاضطراب ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذى هو المجنون  
بطريق التقرين الذى هو بالغ وارجح من القصر كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون انه تعالى غيّر مقدور التحديد فالاضطراب لم يمتد الى ذكر العوارض  
وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى واراد ان يلفت الى جوابه المذكور في نفس القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر اذ  
اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل اللعين كان يعرف صحة جواب موسى واما ما ذكرنا من تلبيس الشياطين الذين حضون  
حوله والقول سمع الى قوله كما انتم مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل وان موسى بنى الله حقاً كان يدعى مكابرة وعناد ونقل  
انه شاورها بان في متابعه موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك فقال يا امانت رب تعبد وانت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد  
والاصر والتعصب والاستكبار وصار رئيس ارباب الجبال ورأس اصحاب الضلال وقدره لكل معانٍ واسورة لكل حاسد للمحق  
باحد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جملة الحقائق وسخافة عقلة بحيث يقول يا امان ابن لي صرحاً على اطلع الى آله موسى كيف تيسر  
بكلامه ويعتد به حتى يعبر عنه بافلاطون القبط اليهودى في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين وقال الحاشى في بعض حواشى شرح الرسالة القطبية ان  
كلمة ما بحسب اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكنه لان فرعون سأل موسى عليه السلام وقال ومارب العالمين ولما كان الكشف عن كنه  
الذات متعذراً اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض التايثم فرعون نسبة الى المجنون لعدم مطابقة الجواب مع السؤال  
وهى بحسب الاصطلاح سؤال عن تصور الشئ سواء كان ذلك التصور بالكنه او بالوجه لا يقال المقول في جواب ما هو منحصر في الذاتيات لا بالنظر  
فيها بحسب اصطلاح ايساغوجى وما ذكره اصطلاح من البرهان وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتضاد فانه في اصطلاح  
قاطيغورياس التضاد المشهور وفي اصطلاح الفلاسفة الاولى التضاد الحقيقي وكالذاتى فانه في اصطلاح من البرهان ما يلحق الشئ لذاته  
اولاً يساهيه وفي اصطلاح ايساغوجى ما يتقوم به شئ بهذا ككلامه ملخصاً وانت تعلم ما فيه اما اولاً فلان كون كلمة ما بحسب اللغة سؤالاً عن تصور  
الشئ بالكنه محل تامل فان اهل اللسان يستعملون كلمة في محاوراتهم في طلب التعريفات اللفظية وغير بحيث لا يكون محلاً لطلب الحقيقة  
واما ثانياً فلان الاستدلال على كون كلمة ما بحسب اللغة سؤالاً عن تصور الشئ بالكنه نسبة فرعون موسى عليه السلام الى المجنون في غاية النجاسة  
اذ كلام موسى عليه السلام احمق ان يستدل به على وقوع الرسم في جواب ما هو من انكار فرعون ونسبته الى المجنون كما صرح المحقق الدواني  
رحمة الله وايضاً انكار فرعون جواب موسى عليه السلام ونسبته الى المجنون انما كان للتعلي وزعمه نفسه بما سمع ما يبطل ربوبية الكفرة ونسبته  
الى المجنون ليسكت موسى عليه السلام عن المقال وليس فيه دلالة على كون ما نطلب الحقيقة والحق ان التعريف الرسمى تعريف اصطلاحى



اذ كما يكون التصور بالكنه مطلوباً ليكون التصور بالوجه المميز عما عداه ايضاً مطلوباً ولا بد من آلة يطلب بها ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون يطلب  
 التصور مطلقاً سواء كان بالوجه او بالكنه بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقية كانت او شارحة نعم قد اُصطلح في بحث ايساغوجي  
 على عدم وقوع العرضي في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في باب خاص لا يستلزم ان لا يكون الرسم واقعاً في جواب ما وان لا يكون العلم  
 بالرسم مطلوباً اذ اما قول الاستاذ العلامة اني قد ذكر ان التصديق يقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى التصديق بنبوته لغيره  
 والاول مطلب بل البسيطة قولنا بل الغناء موجودا وليس موجودا الثاني مطلب بل المركبة لقولنا بل الجسم ابيض واسود وقال بعض  
 المتأخرين وهو صاحب الافق لمبين ان ههنا قسم آخر وهو التصديق بقر الملية وقواهما وجودا من فروع الجعل البسيطة وقال بهذا قسم  
 من غير التصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق مقدم على التصديق بوجوده اذ قال في الافق لمبين ان يقسم الى مبينين بسيط ومركب  
 ثم البسيط الى نوعين حقيقي ومشهورى والعقد بحسب الالى بسيطى وهلى مكبى ثم الالى البسيط الى بسيطى على الحقيقة وبسيطى مشهورى  
 اما الالى البسيط فهو بل الشيء اى السؤال عن تفرقه في نفسه واما الالى المركب فهو بل الشيء شئ اى السؤال عنه على صفة ويرجع الى كون تلك  
 له او كونه على تلك الصفة والحقيقى من البسيط سؤال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقة في نفسه او تفرقه في نفسه اى المراتبة المتقدمة  
 على مرتبة الوجود وهى الصادرة عن الجاعل ابتداءً بلا واسطى في لحاظ العقل صلا والمشهورى منه سؤال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الوجود  
 والكون اما في نفس الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهى المراتبة المتقدمة على المراتبة الاولى بلا واسطى فالواقع في مطلب بل مطلقاً  
 اما التجوهر وليس والموجود على الاطلاق وليس والموجود شيئاً اما شيئاً جوهرى بالموضوع او عرضياً ذاتياً او عرضياً قابلياً وليس وعدم ثلث  
 الاقسام باجمال البسيط قسمى الالى البسيط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه فخلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومض  
 في ابواب الاقتناصات الحديثة والبرهانية وان كانت المراتبان شتى لطيفين في غير الحاشية الذي هو ظرف الحاشية والتعريف من ظروف الوجود  
 عن تجوهر الحقيقة كما يقال بل العقل اى بل مية هى لعقل الجواب نعم اى بعض المليات التجوهرية هى العقل بل اجتماع النقيضين اى بل  
 مية هى اجتماع النقيضين والجواب ليس اى لامة تجوهرية هى اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشئ كالعقل مثلاً تجوهر الحقيقة في الاعيان  
 استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ الشئ لا يصح ان يكون له حقيقة متفرقة وليس تلك الحقيقة تجوهرية وجود  
 في ظرف تجوهرى وانما تخيل ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل ان حقيقة التصورية في ظرف تبعها ويلزمها اى لا يصلح عنها ان تكون موجود  
 في ذلك ظرف ولكن ينبغي ان لا يعمل فضل احدى الميزتين عن الاخرى وسبق السابقة منها فلا يصح حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك  
 ومطلب بل البسيط مقدم على المركب وطبعية اثبات شئ شئ يقتضى ان يكون الثبوت له ثابتاً في نفسه حتى تثبت له شئ فيكون شئ في  
 نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود المليات البسيطة ليس مفادها اثبات شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمجهر بل مفادها تجوهر حقيقة  
 الموضوع او لا تجوهرها وكون الموضوع في نفسه وانما ذلك في الملية المركبة فقط فان العقد في المليات البسيطة انما يشتمل  
 بحسب الضرورة الناشئة عن طباع العقد على الموضوع والمحمول ونسبة المحلية الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عما ذكره العقل بحسب ما يمتح  
 اليه مفاد العقد وتعلق قصد بالتعبير عنه ليس من استمال محاولة النظر في اسرار العلوم اذ ارجع غرضه عقله وجدان قولنا العقل متفر



او موجودا اذا ثبت مفهوم التقرر والوجود للعقل او اتى والعقل والمتقرر والموجود كان ذلك شيئا ولا تقرر في نفسه او كونه في نفسه متنا  
عنه وما يرام ليس الاشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا اشئ المتأخر وهو ثبت وصف له سواء كان ذلك الموصوف مفهوم ثبت  
او غيره فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من خير العمليات البسيطة وتحصيل وصف له من خير العمليات المركبة وكذا السالب لقولنا ليس اجتماع  
النقيضين متقرا او موجودا مفاده بالتحقيقة ليسية شخ حقيقتية او سلب ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه  
فقد كنا عرفناك من قبل ان الوجود نفس كون المية وموجوديتها لا ياب الوجودية اي امر به تكون المية وكذا عدم الاشئ في نفسه هو نفس  
انتفاء ذاته لا انتفاءه عن ذاته هو الوجود على خلافه من صفات اشئ فانه عبارة عن انتفاء اشئ عن اشئ فاذا ن اليجاب في العمليات  
البسيطة بتجوهر اشئ او ثبوت السلب ليسية اشئ او انتفاءه واليجاب في المركب ثبوت اشئ في السلب انتفاء اشئ عنه انتهى وفي هذا  
الكلام النظار الاول انه ان كان المراد بقوله والتحقيق من البسيط انه ال بسيط الحقيقي سوال عن الاشئ عن نفسه من دون ان يتبين  
السوال فهو مامع له من ثبوته له او سلبه عنه فيكون ال بسيط الحقيقي سوال عن مفرد فليكن ال مطالبا بغيره فيكون مريد مثل سلب  
وان كان المراد انه سوال عن اشئ نفسه باخذ مفهوم مامع فذلك لمفهوم اما عين مفهوم ذلك اشئ فيكون ال بسيط الحقيقي سوالا عن  
اشئ على نفسه فيكون من خير ال المركب باعترافه او ذاتي من ذاتية فيكون من خير ال المركب ايضا او مفهوم تنزج عن نفس ذاته فيكون هو  
فان الوجود حكاية عن نفس الذات المحولة لا امر يقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف به في مواضع شتى فيكون ال بسيط الحقيقي هو ال بسيط  
المشهورى والتلفظ بالتجوهر والتقرر لا اشئ شيئا فان المعنى المنتزع عن نفس الذات هو الوجود الثاني ما اشار اليه بقوله ولا يخفى على ذي بصيرة  
ان هذا خفف من القول لان التصديق يستدعي موضوعا محمولا ولا شك ان تقرر المية نفسها لا امر مغاير لما فكيف يتعلق بها التصديق معني  
ان الوجود حكاية عن نفس تقرر اشئ فالمقدم عليه ليس الانفس اشئ ولا يمكن ان يتعلق بالتصديق لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بمفهوم  
فهو تصور لا محالة الثالث ما افاد الاستاذ العلامة والخبر الفهامة الى قدس سره ان قوله كما يقال ال العقل اي ال مية هي العقل ما يقضي بحسب  
فان قوله ال العقل اما ان يقدر له خبر او لا فان قدر له خبر فذلك الخبر فان كان هو حكاية عن نفس المية المستقرة فهو الوجود او لفظ آخر في معنا  
كما تجوهر والتقرر والكون والثبت فهذا ال هو ال بسيط المشهورى وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس المية فهذا ال هو مركب وان  
لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وهذا الضحكة للصبيان وقوله اي ال مية هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل  
صفة لمية ولم يقدر لقوله مية خبر فذلك ليس كلاما فضلا عن ان يكون سوالا اهل وان كان معناه ال عقل مية وان لم يساعد اللفظ  
كان ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم المية للعقل فيكون من قبيل السؤال باهل المركب وقوله والجواب نعم اي بعض الميات التجوهرية هي العقل  
عجيب جدا فان كلمة نعم يفيد معنى قضائية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة رابطة فالكلمات القضائية وما موضوعا او مامعها فان كان موضوعا  
بعض الميات التجوهرية ومحمولها العقل وكان لفظ هي رابطة كانت هذه القضية لمية مركبة ويكون بعض الميات التجوهرية اسم ان والعقل خبر  
وان لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضائية فضلا عن ان يكون لمية وكذا قوله ال اجتماع النقيضين اي ال مية هي اجتماع  
النقيضين والجواب ليس اي لامية تجوهرية هي اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله في السؤال هي اجتماع النقيضين صفة لمية فان



قد رهاك خبر فاذك الخبر فان كان هو الموجود معايراده كان هذا السهل البسيط مشهورا وجوابه بليته بسيطة مشهورة وان كان صفة غير الوجود  
كان هذا السهل البسيط مركبا وجوابه بليته مركبة وان لم يقدر له خبر لم يكن كلاما تاما فضلا عن ان يكون سوالا سهلا وان كان يكون خبرا فليكن هذا السؤال  
سوالا سهلا للمركب وجوابه بليته مركبة وكما قوله والجواب ليس فان قوله ليس اما ان يكون للاسم وجرا ولا على الثاني لا يكون له معنى فضلا عن ان يكون  
كلاما تاما وعلى الاول اما ان يكون خبره اجتماع انقيضين فيكون هذا السهل البسيط مركبا وهذا الجواب بليته مركبة ويكون قوله هي اجتماع انقيضين صفة بليته  
متجهره ولا يكون خبرا طلالا يقدر له خبر فاذك الخبر فان كان هو الموجود وكان هذا الجواب بليته بسيطة مشهورة وان كان غير ذلك كان هذا الجواب  
بليته مركبة ولا ينبغي حذف الاسم والخبر عن ليس شيئا اذ ان اراد بمرتبته نفس المهيئة مرتبة المحكي عنه المتقدمة على مرتبة الحكاية ومرتبة الوجود والحكاية  
الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصدق على الصادق  
وتلك المرتبة محكي عنها بالسلي البسيط المشهور لان الحكاية عن تلك المرتبة بليته بسيطة مشهورة قطعاً وان اراد ان في نفس الامر مرتبتين احدهما  
مرتبة المقررة والاخرى مرتبة الوجود والاولى متقدمة على الثانية مع قطع النظر عن امتزاج الذهن فذلك بطلان الوجود على تقدير القول بمحل  
البسيط ليس عارضا للمهيئة في نفس الامر حتى يكون للمهيئة مرتبتان في الواقع احدهما مرتبة الذات والاخرى مرتبة العارض وانما التحقق في نفس الامر  
مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية نفس المهيئة والوجود وتنزع عن نفسها فالوجود حكاية عن نفس الذات لا عن اتصافها بصفة فيكون السؤال عنها  
بتلك الحكاية والجواب عنه بما فيكون السؤال عنها سوالا سهلا بالسلي البسيط المشهور والجواب عنه بليته بسيطة مشهورة وبالجملة فمحل ذكر هذا القول  
ليس قابلا للتحويل والسؤال الحق وهو يهدي لسبيل الطالب للاول السلي البسيط ولثاني السلي المركب ولا شبهة في ان مطلب ما شارحه تقدم  
على السلي البسيط فان شئ ما لم يتصور مفهومه لم يكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب السلي البسيط مقدم على مطلب الحقيقة اذ ما لم يعلم وجود  
اشئ لا يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروري بين مطلب السلي المركب ومطلب الحقيقة لكن تقدم الحقيقة اولى انتهى وذلك  
لتقدم التصور على التصديق طبعاً وانما سائر المطالب كطلب اي ومطلب لم وغيرهما في متفرقة على هذه المطالب وذهب بعض الافاضل الى انه  
من المطالب التصورية زعمانه ان فيه تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ قال الحاشي في حواشي شرح التهذيب هذه الحاشية تقييدية لا تليق  
ولا يرجع الى مذهب المحقق الدواني مع ان هذا القول من بعض الافاضل وقع في مقابلة قول المحقق الدواني حيث قال هذا المعنى من حيث  
انه معنى هذا اللفظ معروف بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ آخر معروف بالكسر والتغاير لا يحصل الا بالتقييد واعترض عليه الحاشي بوجوب الاول ما قال  
وانتهى به بان يخرج يكون تعريفا اسميا رسميا لان هذا التصور لم يكن حاصل من قبل بل حصل ابتداء ولم يعلم وجوده والثاني ما اشار اليه بقوله عليه  
من قبل البحث المعنوي انت تعلم اننا نلزم هذا اذا كان المقصود منه التصديق بان اشئ معنى هذا اللفظ ولم يقل بعض الافاضل بل قال المقصود  
منه التصور فافهم تحقيق المقام ان اذا سئل عن امر بدسي قيل ذكر البديهي ههنا ليس لاختصاص التعريف اللفظي بل لانه قد يكون للنظري الحاصل قبله  
بعد الذهول بل للتوضيح حيث لا يتوهم في تعريفه كونه لتحصيل بل للاختصار فقط ولذا قال الحاشي في حواشي شرح التهذيب ان من شأنه كونه مسبوقا  
بلفظ لم يفهم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان حصوله ليس مع النظر والاكساب ومن ثمه يتعلق بالبدسيات والنظريات الى المسئلة  
قليله ومن ههنا يعلم ان التعريف بالحد او بالرسم بعد الذهول يصير لفظيا فلا يرد انه اذا سئل الانسان فيقال حيوان ناطق فمن شأنه ان يحصل منه



للسؤال احضار معنى الانسان من بين الصور المتخزونة وان يحصل التصديق بان لفظ الانسان موضوع لهذا المعنى فلا وجه تخصيص السؤال  
عن امر بدوي وبالجمله اذا سئل عن امر بدوي مثلاً فثقل الوجود فيقال يكون فاعلاً ومنفكلاً نزع مثانه ان يحصل للسؤال احضار المعنى الموجود  
والالفاظ اليه من بين الصور المتخزونة وان يحصل التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى يعني ان التعريف اللفظي كقولهم كونه  
منه احضار الصورة من بين الصور وكون الغرض منه التصديق ولا قبالة في شيء منها فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه التقيد  
وان كان التصور حاصلًا في ضمنه او نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واحوالها واذا قيل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه  
على ما هو عليه اهل هذه العلوم التصوير وليس التصديق بالوضع من مقاصد فهم بل مقصود فهم احضار الصورة والتبني عليها والالفاظ اليها وان  
التصديق حاصلًا في ضمنه انت تعلم انه كثير ما يستعمل في العلوم العقلية المسائل اللغوية لطريق المبادي فيجوز ان يكون المقصود من التعريف اللفظي  
التصديق بالوضع ويستعمل في العلوم العقلية وان لم يكن من مقاصد فهم فالظاهر ان الالفاظ البارزة ان المقصود من التعريف اللفظي  
التصديق فهو من المطالب التصديقية ويستعمل في العلوم العقلية بطريق المبادي وقد قلنا ان الكلام في هذا المقام فانه عازلة فيه الاقدام وضلت  
فيه الاقدام وعلى الشر التوكل وبالا اعتصام قوله وان الذي وقع النزاع فيه الخ محصله ان النزاع في البداية والكسبية وقع في الكون في الاعميان  
اي الوجود المصدري ولم يعرف الوجود المصدري حتى يستدل بتعريفهم على الكسبية لكن جماعة توهموا ان الكون في الاعميان ليس وجوداً بل  
الوجود ما يوجب فاشتغلوا بتعريفه بالتعريف يدل على كسبية الموجب للكون في الاعميان وهو لا ينافي في بدايته الكون في الاعميان ويرد عليه وجوه  
الاول ان الما ينفي النزاع في الوجود المصدري لانه بدوي قطعاً الثاني ان قوله ولم يكن ذلك شيء الذي توهموه انه الوجود ضروري يدل على ان  
اطلاق الوجود على الموجب للكون في الاعميان اعني الوجود بمعنى ما به الوجودية انما هو بحسب توهمهم فخط مع ان الامر ليس كذلك اذ قد عرفت ان  
الوجود يطلق على معنى المصدري وعلى ما به الوجودية الثالث ان قوله ان احد الم يشغل تعريف الكون في الاعميان الذي وقع النزاع فيه  
يدل على ان النزاع في الكون في الاعميان نزاع معنوي مع ان الامر ليس كذلك بل هو نزاع لفظي كما اشار اليه بقوله فالظاهر ان من ذهب الى ان  
شيء يوجب الكون في الاعميان ويشغل تعريفه تعريفاً حقيقياً اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود  
امكان لفعل والافعال والوجود والامكان الفعل والافعال وهذا الكلام من المعلم الثاني يدل على ان التعريف للوجود بمعنى ما به الوجودية هو الوجود  
المصدري لان الامكان لا اخذ في تعريفه مكان ذاتي او امكان استعدادي والاول عبارة عن سلب البسيط والوجود لا يمكن ان يكون  
سلباً بسيطاً والثاني لا يجامع استعداد الوجود ومجامع له فلا بد وان يكون المراد سبب امكانها وما به موجبه فالاو ان يجاب بان السبب  
هو الوجود بمعنى آخر وهو الوجود الحقيقي وهو نظري انما البديهي المعنى المصدري وفيه انه على هذا يكون النزاع لفظياً فلا حاجة الى الاجابة عن الاستدلال  
لانه استدلال على امر لا يملكه القائل بالبداية قيل انما قال فالاولي لانه يمكن تصحيح جواب المعلم ايضا بان يقال مراده ليس نفى اطلاق الوجود على مبدأ  
النزاع ومصادق حله بل غرضه ان في ظرف الوجود وليس للماهية المنتزعة عنها الوجود من غير ان يكون هناك شيء يوجب الكون في الاعميان  
بان نضم اليها الا بحسب توهم طائفة من اتباع المشائية والمراد من التخصيص في قوله وقع النزاع فيه مبدأ الكون ومصادقه على طريقة جفنة الاختلاف  
وهذا التوجيه في غاية السجود وباباه كلام المصنفات في الباب الرابع ما اشار اليه بقوله فان قلت قد اشترط المساواة في التعريف مع ان موجب شيء مبني



ذلك ان تعريف تعريف بموجب الكون المبين الكون يلزم ان لا يصدق على الكون عدم صدق المبين على المبين الآخر مع انه يصح  
 عليه اي على الكون فعلم ان التعريف ليس بموجب الكون المبين له قلت لا نسلم صدق التعريف المذكور على الكون له صدرى لانه ليس منشأاً له  
 الى الفاعل المتفعل القديم والحادث وغيره بل منشأاً ليس الوجود الحقيقي ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اي امتناع صدق تعريف  
 موجب الكون على الكون اذ لا دليل على امتناع صدق شيء على الموجب بالأسر والموجب بالفتح بالحمل العرضي فكيف يتنع صدق ما يصدق على شيء  
 اعني المعرفة على الموجب ومبدئه صدقاً عرضياً رسمياً ولا يجب في الرسم ان يكون مانعاً لجواز التعريف بالاعم عند القدماء قال بعض الاكابر وقد اتفقوا  
 على هذا ان التعريف منسوب الى الفاعل وهو يجوز التعريف بالاعم قوله فيوقوف تعقله آه حاصله ان تعقل الغير سلب مخصوص مقتضى فيوقوف  
 تعقله على تعقل السلب المطلق ضرورة ان مقتضى عبارة عن مطلق والخصوصية وتعقل الكل بدون الجزم محال فتعقل السلب الخاص لا يمكن بدون  
 تعقل السلب المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور وفيه انه تعالى ان يقول ان عدم الخاص ليس خاصاً بالقياس الى عدم  
 المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق مع ان عدم الخاص لا يستلزم عدم المطلق لان عدم الخاص رفع الوجود الخاص لان خصوصيته  
 عدم انما يكون بالاضافة الى الوجود الخاص وهو لا يستلزم عدم المطلق المتعبر فيه بالاضافة الى الوجود المطلق فان عدم المطلق سلب  
 الوجود المطلق فهو يوجب انتفاء جميع انحاء الوجود ولا يلزم من انتفاء الوجود الخاص انتفاء جميع انحاء الوجود لان انتفاء الوجود الخاص سلب خاص  
 وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق فظهر ان عدم الخاص ليس خاصاً بالقياس الى عدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وهذا ليس  
 اكمل بل عدم الخاص اي سلب الوجود الخاص نعم من عدم المطلق اي سلب الوجود المطلق وجوابه موقوف على تهديد مقدمته اي ان المطلق  
 يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته الاطلاق والعموم بل بان يكون الاطلاق والعموم قيداً اي قيداً للمحمول والا لا يعنى المطلق مطلقاً بل  
 يكون مقيداً بالاطلاق والعموم بل بان يكون عنواناً للملاحظة وشرحاً لتحقيقه فيكون قيداً في الملاحظة والعنوان قال في الحاشية وبهذا الاعتبار  
 يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق الانتفاء جميع الافراد تحقيقاً للعموم ومبدءاً منوعاً للخصوصية الطبيعية انتهى اعترض عليه بعض الاكابر وقد وجهين الاول ان  
 القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعة امر ذهني ماخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن الشخصيات المتولدة لا يسري اليه حكم الافراد فكيف يتحقق  
 تحقق فرد وكيف ينتهي بانتفاء جميع الافراد والثاني ان المحشى قد صرح ان الكلية من العقولات الثانية وانما عارضته للمهية بشرط الوجود والذات  
 والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجوداً في الخارج بوجوه فرد والمحمول في هذا المقام ما افاد الاستاذ العلامة الى قوله ان  
 معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد وليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد صحيح لان نيزع الذهن منه الطبيعية ولصغرها  
 بالاطلاق بخلاف موضوع المهية فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهية بعين وجوده ولما وجد بعين وجوده وفرد ينتهي  
 بانتفاء قطعاً لان هذا الانتفاء ارتفاع نحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجوداً في الذهن بوجوده من غير ارتفاع وجود الفرد بعد انتزاع  
 فهو تحقق تحقق فرد بمعنى انه نيزع عن الفرد لتحقيقه ولا ينتهي بانتفاء لان انتفاء ليس ارتفاعاً لوجود شيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة  
 نعم لما كان الفرد منشأاً لا منزهة فلو انتفت جميع الافراد لا يكون له منشأ انتزاع اصلاً فينتهي بانتفاء جميع الافراد فان رفع اليراد ان والثاني  
 ملاحظة من حيث هو هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق قال في الحاشية وبهذا الاعتبار يتحقق تحقق فرد وينتهي بانتفاء فرد لعدم احتياج العموم



في مفهومه وهو موضوع القضية المعلقة انتهى او روي عليه بعض الاكابر قوله اولاً بانه لو كان المركب لكان رفعه مجامعاً لوجوده فلا يكون نقيضاً  
مع انهم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه وثانياً بانه ان اريد بالانتفاء الانتفاء بالكيفية فلا يصح انتفائه بانتفاء فرد كيف اذ بقي فرد لم ينفى الحقيقة  
بالكيفية لان وجوده وفرد وجوده وان اريد الانتفاء نحو ما فلا اختصاص له بشيء من حيث هو بل يجدي في شيء المطلق ايضاً لو سلم ان وجوده بوجوده  
فردانه لما كان وجوده وفرد وجوده فانتفاء الفرد وانتفاءه في الجملة فلا فرق بينهما بحسب الانتفاء وانت تعلم ان وجوده مجامع لرفعه باعتبار فردين فلا  
يلزم ان لا يكون رفعه نقيضاً له والمراد بانتفاء موضوع المعلقة بانتفاء فرد وانتفاؤه في الجملة ولا ريب في انتفاء موضوع المعلقة في الجملة بانتفاء فرد منه  
موضوع الطبيعية اعني شيء المطلق فلما كان موجوداً في الذهن بوجوده ومغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له فاما يتفق اذا اتفقت جميع مناشي  
اتزاعاً اعني جميع الافراد وهذا هو وجه الفرق بين مطلق شيء وشي المطلق لاما توهم بعض الناس من ان مطلق شيء يرجع الى الفرد المنتشر شيء المطلق  
يرجع الى الكل الطبيعي قبل اصل منشأه التوهم اما تقرر في الاصول ان لمعرف بلام العهد انه يعني يراوياً بالفرد المبهم ولك تلكرة تدل على الفرد المنتشراً  
بحسب الوضع او بحسب الاستعمال لان الاحكام الواردة عليها في الاستعمال انما ترد على الافراد دون الطبائع الكلية وموضوع المعلقة اعني مطلق شيء  
كك فيرجع الى الفرد المنتشر واما ما قيل ان مطلق شيء متعدد بالذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكما يوصف انسان بما بالتعدد  
كك مطلق شيء فيرجع الى الفرد المنتشر بخلاف شيء المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة البهيمية الذاتية ولا يتصف بالتعدد بل بالكيفية فخصه انه يلزم على هذا  
اولاً ان لا يكون بين معلقة القدماء والمتأخرين فرق بحسب المعنى وثانياً بان مطلق شيء يعبر عن اعتبارات كلها فيشمل الشيء المطلق ايضاً ومن ثم يصح  
بصدق معلقة القدماء وبصدق الطبيعية بخلاف الفرد المنتشر فثباته لا يصدق سالبها الا بصدق السالبة الكلية لان سلبها لو ارد على الفرد المنتشر  
يعني سلبها لكل ضرورة ان سلب شيء عن الفرد المنتشر لا يصح الا اذا سلب عن جميع الافراد وان السالبة المعلقة القديمة تصدق بصدق  
ايضاً ولما انه يلزم ان يكون العقد الذي موضوعه مطلق شيء شخصيته لاصح لان الفرد المنتشر حيزي حقيقي الا ان يقال مراده ان مطلق شيء لما  
انقسم الى كلي والجزئي ويجري فيه جميع الاعتبارات كان محتملاً لكل واحد من الاعتبارات على البديهية فكان كالفرد المنتشر محتمل لكل واحد من الافراد  
على البديهية ولم يرد ان مدلول الفرد المنتشر حتى يرد عليه الاشكال ثم ان الكلي الطبيعي عبارة عما هو معرض للكيفية وله اعتبارات ثمانية احدها شيء مطلق  
فالكل الطبيعي اعني شيء المطلق بوجه تسميته هذه المقدمة شرع في تقرير الجواب وقال في المطلق ان اخذ على الوجه الاول اي من حيث اهموم والا  
سلب الوجود الخاص لا يستلزم سلب الوجود المطلق لان سلبه انما يتحقق بانتفاء جميع الافراد وان اخذ على الوجه الثاني اي من حيث هو وجود  
سلبه اي سلب الوجود الخاص يستلزم سلبه اي سلب مطلق الوجود لان سلبه يتحقق بانتفاء فرد ايضاً كما يظهر اني تامل فاعلم ان مطلق المذكور  
في كلام المص سلب لاصل حقيقة الوجود من حيث هي من غير ان يلاحظ للاطلاق اعني ان المراد بالعدم المطلق في كلام المص مطلق العدم  
اي سلب مطلق الوجود وهو لازم للعدمات الخاصة التي هي عدمات الوجودات الخاصة فيحقق سلب حقيقة اي حقيقة الوجود من حيث هي  
من غير ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه فيكون العدم الخاص اعني سلب الوجود الخاص مستلزماً لعدم المطلق فان المراد منه مطلق  
العدم الذي هو سلب مطلق الوجود وهذا اي ما ذكر من ان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود من غير ملاحظة الاطلاق يظهر ان  
في العدم المطلق اي مطلق العدم اضافة واحدة فاي اضافة سلب الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص اي اضافة من احداهما في السلب وهي



اضافة السلب الى مطلق الوجود والاخرى في الوجود هي اضافة مطلق الوجود الى زيد مثلاً وان احد المضافين وهو مافيه اضافة واحدة مطلق  
 للمضاف الآخر مافيه اضافة اثنان فلهذا ف الى حقيقة الوجود مطلق للمضاف الى الوجود الخاص وذاتي له فلا مجال لما يتوهم ان السلب المطلق  
 يعني سلب الوجود المطلق اي سلب جميع انحاء الوجود ليس مطلقاً للسلب الخاص فلا يكون هذا المفهوم ذاتياً للخاص او المتعبر في مطلق العدم الاضافة  
 الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص الاضافة الى الوجود الخاص من يدور الامر فما حستان للعدم الذي لم يعتبر فيه الاضافة واذا كان كذلك  
 فلا يكون احدهما مطلقاً للآخر ولا ذاتياً له ولا يكون تعقله اي تعقل العدم الخاص موقوفاً على تعقله اي تعقل العدم المطلق واذا قد ظهر ان المراد  
 من العدم المطلق هنا سلب مطلق الوجود اي سلب حقيقة من دون ملاحظة الاطلاق وهو مطلق للسلب الخاص فيكون ذاتياً له ويكون تعقله  
 موقوفاً على تعقله فلا مجال لهذا التوهم وقد قرر الدليل اي دليل عدم تصور الوجود بتقريب آخر سوى التقرير الذي ذكره المصنف نظر الى توقف تعقل السلب  
 الخاص الذي هو التميز على تعقل الوجود الخاص فحاصل الدليل ان تصور الوجود انما يكون تميزاً عن غيره والتميز عدم خاص متوقف على تعقل الوجود  
 الخاص المتوقف تعقله على تعقل الوجود والمطلق لا يجرى الوجود الخاص ولا يمكن تعقل الكل بدون الجز فيلزم له دور وهذا يظهر ان المراد بالوجود  
 المطلق مطلق الوجود ولا الوجود والمطلق بالمعنى المشهور ضرورة ان التقييد والاطلاق متناهيان فلا يتصور كون المطلق من حيث هو مطلق خيراً  
 للخاص وكلا التقريرين اي التقرير الذي ذكره المصنف والتقرير الذي ذكره الحاشي لا يمان الا بالتقريرين المشهورين وهما ان يكون العلم ذاتياً  
 للخاص اذ على تقدير كونه عرضياً لا يلزم توقف تعقل السلب الخاص على السلب المطلق ضرورة ان توقف تعقل الشيء على ما هو خارج عنه غير  
 لازم وان يكون الخاص متصوراً بالكتلة اذ لو لم يكن الخاص متصوراً بالكتلة اي بالذاتيات بان تجعل مرآة له فلا يتوقف تصور الخاص على تصور  
 العام ولعل الوجه في اختيار المصنف التقرير الاول يعني التقرير الذي اعتبر فيه ذاتية السلب المطلق للسلب الخاص ان ذاتية السلب المطلق للسلب  
 الخاصة اظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة وقد اعتبر في التقرير الثاني ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة ودور وجه الاطرية ما بين الوجود  
 فان كون السلب مفهومات محضة من دون ان يكون لها مصداق في الاعيان اظهر من كون الوجود كذلك يعني ان السلب لا مصداق  
 له في الاعيان اتفاقاً فتكون مفهومات محضة والاطلاق وتخصيصها بما يجرد اعتبار العقل لحاظه مضافة او غير مضافة والوجودات الخاصة  
 ليست مفهومات محضة اذ ذهب البعض الى انها امور منضمة الى الوجودات ومطلق الوجود عرضي لما قال بعضهم انها عين الوجودات وحيث لا مطلق  
 لها فلا تكون مفهومات محضة فلا يكون الاطلاق والتقييد فيها مجرود ملاحظة العقل واعتباره فيكون ذاتية السلب المطلق للسلب الخاصة  
 اظهر من ذاتية الوجود للوجودات الخاصة بهذا المعنى تحقيق المقام قوله والجواب آه اعلم ان حاصل الدليل المورد امتناع تصور كنه الوجود ان تصور  
 كنه الوجود مستلزم تميزه عن غيره وتميزه عن غيره سلب خاص يتوقف تصوره على تصور السلب المطلق وتصور السلب المطلق موقوف على  
 تصور الوجود المطلق فتصار تصور الوجود موقوفاً على نفسه فيلزم الدور حاصل جواب المصنف ان تصور الوجود يستلزم تميزه عن غيره ولا يلزم  
 تصور تميزه عن غيره والموقوف على تصور السلب المطلق تصور تميزه عن غيره لا نفس تميزه عن غيره فلا يلزم الدور وجاب الحاشي عن هذا التوهم  
 اولاً بالنقض الاجمالي وهو قوله وايضاً لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه مع ان يستعمل قائل تصور الوجود والعدم  
 بالوجه ووجه دلالة عليه ان تصور الوجود بالوجه يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق وتصور السلب



المطلق موقوف على تصور الوجود وكذا تصور العدم يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق الذي هو العدم المطلق  
 فيلزم الدور وثانيا بالحل وهو قوله والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء على نفسه فلما تيم الزام الدور وانما تيم على تقدير اتحاد الموقوف والموقوف عليه  
 وهما مختلفان فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكسوف الموقوف عليه هو التصور بوجه آخر فالموقوف مغاير للموقوف عليه فلا يلزم الدور  
 وفيه انه ان كان الموقوف والموقوف عليه مختلفين يلزم التسمي بالجملة لا محيد عن لزوم الدور او التسمي ثالثا بقوله وايضا التصور اي تصور الوجود  
 مستلزم التميز ومتفرع عليه فالتصور يلزم والتميز لازم له فغاية الزم هو توقف لازم الشيء اي التميز على ذلك الشيء اي الوجود ولا استحالة فيه  
 والحاصل ان تصور الوجود مستلزم تصور التميز للموقوف على تصور الوجود ولا يلزم منه الا توقف لازم الشيء عليه والاستحالة انما يلزم لو توقف تصور  
 الوجود على تصور التميز وهو ليس بلازم وايضا الدليل لو تم دل على امتناع جميع التصورات لان تصور كل شيء يستلزم تميزه عن غيره وهو سلب  
 مخصوص تصوره موقوف على تصور السلب المطلق الموقوف على تصور الوجود والطلق وتصوره متنع بالدليل المذكور والموقوف على التمتع متنع فتصور  
 كل شيء متنع قوله نعم قد يطلق آه فيظهر منه اي من قول الشارح لمشاكلة المعنا بالتحقيق ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة  
 وعلى الوجود الرباطي الذي هي نسبة الالهيانية التي في مرتبة الحكاية ويقال لها الصدق والاتصاف على سبيل المجاز ووجه الظاهر ان اطلاق  
 من جهة المشابهة نوع من المجاز ويمكن بيان ذلك اي بيان قولنا ان اطلاق الوجود آه بان الموضوع له اي الوجود والذي يطلق على وجود  
 الشيء في نفسه وعلى الوجود الرباطي ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا المعنى الواحد ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشيء في نفسه لا الاعم منه  
 ومن الوجود الرباطي فلو انقسم ذلك المعنى الى وجود الشيء في نفسه والوجود الرباطي يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان غير مستقل بالمفهومية  
 فهو الوجود الرباطي لا الاعم منه ومن وجود الشيء في نفسه حتى يكون مشتركا بينهما ولا شك ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة  
 ولم يثبت اطلاقه على الوجود الرباطي من اللغة ليكون مشتركا لفظيا فوق الاشتباه في كون الوجود الرباطي موضوعا له فكان اطلاقه على الوجود الرباطي  
 على سبيل المجاز لا تقر في موضوعه ان اللفظ الدائر بين المجاز والاشتراك يحمل على المجاز لان وقوعه اكثر من الاشتراك وهما كلام من وجهه الا  
 ان ما ذكره الحاشي جاري في جميع التقسيمات اذ يمكن ان يقال في تقسيم الحيوان الى الانسان وغير الانسان بالنظر الى الناطق وغير الناطق ان  
 الحيوان انما في نفسه ناطق او غير ناطق لا استحالة ارتفاع النقيضين فان كان ناطقا فهو عين الانسان فلو انقسم الى الانسان وغير الانسان  
 لزم الاستحالة المذكورة وان كان غير ناطق فلا يمكن ان يكون ههنا وكذا في تقسيم المفرد الى الاداة وغير الاداة بالنظر الى الاستقلال وعدمه  
 بانسان كان غير مستقل فهو عين الاداة فلو انقسم المفرد الى الهاد الى غير ما يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان مستقلا فلا يمكن ان يكون  
 اداة فان اجيب في سائر التقسيمات بان ليس شيء من مخصصات المقسم ذاتيالا ولا من لوازم مسميته فلا نسلم ان الحيوان ناطق في كل صورة  
 وغير ناطق في كل صورة بل ناطق في بعضها وغير ناطق في بعض آخر وكذا لا نسلم ان المفرد مستقل في كل صورة وغير مستقل في كل ما بل في  
 بعضها مستقل وفي بعض آخر غير مستقل فان طبيعة الاعم يجب ان تصان بالامور المتقابلة لتحقيقها في افراد متعددة متصفة بصفات متناقضة  
 اجيب مثله ههنا ايضا الثاني انه لو تم هذا البيان لا يقتضي ان لا يستقل بالاشتغال في حادثة في الحاطة اخرى ههنا متناقض لما سبق منه ان القضية  
 الاجالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى فعل المثال الثالث ان الاستقلال وعدمه تابعا للملاحظة فيجوز ان يكون المعنى الواحد باعتبار اللاملاحظة



بأنه مستقلا وباعتبار الملاحظة بالتبع غير مستقل فيكون معنى واحد شيئا مبنيا والمحقق ان كون غير مستقل في لحاظ مستقلا في لحاظ آخر  
وان كان صحيحا لكن كون الوجود في نفسه في لحاظ وجود رابطيا بمعنى النسبة الالجابية في لحاظ آخر غير صحيح لان الوجود من الامور المعانية  
والنسبة من مقولة الاضافة والاول ملحوظ في لحاظ استقلاله والثاني ملحوظ في لحاظ اتبعه فمندان الحاخان ليسا لام واحد بل الامر من فالوجود يطلق  
عليهما بالاشتراك المظني او بالحقيقة والمجاز نعم يمكن ان يكون الوجود في نفسه والوجود المرابطي بمعنى وجود العرض شيئا واحدا لانه وجود  
في نفسه ورابطي ايضا بمعنى انه للغير مثال قوله فيكون العلم الخ اعلم ان الاستقالة اللازمة من الدليل هو اجتماع مثلين عني وجود النفس  
والوجود المتصور في النفس اجاب المصداق للوجود والذاتي وثانيا بعد تسليمه بان حصول صورة الوجود في النفس منزع بل يكفي في تصور  
الوجود وجوده للنفس يعني ان النفس الوجود حاصل للنفس لانه صفة للنفس بذاتها وصفاتها حضورى واعترض عليه شى  
بوجهين الاول ما قال انت ضير بان الوجود امر متزاعى وعلم الاتراعات لا يكون حضوريا فلا يمكن ان يعلم الوجود الا بالعلم المحصولي فاما  
ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى فليس على الملاحقة بل هو مختص بالصفات الانضمامية كما لو حنا اليه فيه بافا وبعض الكا بركة ان الحاشية  
قد ذكر سابقا ان مراد القائلين بكسبية الوجود والحقيقة ذات الواجب سبحانه فلا يمكن الاعتراض بان الوجود امر متزاعى فلا يمكن ان يعلم  
الا بالعلم المحصولي والثاني ما بينه بقوله وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضورى فالوجود المطلق ليس كذلك يعني انه ليس معلوما  
بالعلم الحضورى اما لان العلم الحضورى لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكميات لا تعلم الا بعد تحليل العقل الجزئيات وقطعة النظر عن الشخصيات  
فالمطلق لا يكون حضوريا واما لان العلم التفصيلي بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وبعض عرضيات اى عرضيات الاتراعية علم حصول  
ولذا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجردها مع انها معلومة بالعلم الحضورى قال في الحاشية يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم  
الحصولي وقع الخلاف في انها بسيطة ام لا لانها ان كان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضورى لم يقع الخلاف في بساطتها وتجردها لان العلم الحضورى  
بشيء اى غير متزاعى على النظر والا فالحضورى ليس بمرسوما ولا نظرا لان المتصف بالبداية والنظرية انما هو العلم المحصولي الحادث والعلم الحضورى  
القديم والحضورى لا يتصفان بهما كما حقق في موضعه وكذا بعض عرضيات اى عرضياتها الاتراعية كالجبر وان كان معلوما بالعلم  
الحضورى لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا مع وقوع الاختلاف في تجردا واما الاوصاف الانضمامية فهي معلومة بالعلم الحضورى  
والسرفية انها حاضرة عند هاس حيث الاجمال ومن التفصيل وذلك لان الموجود في الخارج نفس واحدة بالشخص شاملة على جميع  
ذاتياتها وجميع ما يحل عليها من العرضيات فالماض هو هذا الشخص وهذا هو الاجمال فهو منكشف بالعلم الحضورى واما ذاتياتها وعرضياتها  
فهي متحدة معها وجودا بحيث لا امتياز بينها الا بعد التفصيل والتحليل عن التحليل يكون علمها بحصول صورة متميزة عن صورة الآخر فيكون  
العلم حصوليا بقى ههنا كلام وهو انه اذا فرض ان الوجود الخاص الذي هو امر متزاعى معلوم بالعلم الحضورى فلا بد وان يكون مطلقا معلوما  
بالعلم الحضورى لان الوجود الخاص الاتراعى ليس مقيدا وعلمه ليس بالتفصيليا فعلمه بدون علم المطلق مما لا يمكن اصلا واما اشتراك العلم  
بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وعوارضها الاتراعية علم حصولي فهو مختص باعلمه قد يكون تفصيليا فيكون المجل معلوم الحضورى في كل  
معلوم الحصولي فحال ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود لان من يقول بمتلذ ادراك حقيقة لا يقول بل كان تعطلا بالعلم



المفوضى بل هو قائل بأنه لا يمكن تعقل حقيقة اصلا سواء كان على حصولها او حضورها فلا يرد ان النزاع في العلم المحصولي المتعلق بمعية الوجود  
يبنى ان النزاع في حصول حقيقة في الذهن سواء كان على وجه الاجمال او التفصيل كما يدل عليه قول استدلال تصور حصول المتيقن في الذهن حاداً  
ثبت انه متعقن ثبت مطلب الخصم وكونه معلوماً بالعلم المفوضي بحضور نفس هوية العينية لا ينافي امتناع تصور حقيقة الكلية اجمالاً وتفصيلاً  
وجهد عدم الورد وان النزاع انما وقع في العلم بحقيقة الوجود مطلقاً سواء كان حصولها او حضورها لانهم لم يقيدها بامتناع تصور الوجود بالحصول  
فمطلب استدلال امتناع العلم بحقيقة الوجود مطلقاً ثابت امتناع العلم المحصولي المتعلق بمعية الوجود لا يثبت مطلب الخصم قوله او يتعق  
آه لا يخفى ان اجتماع المثليين هو اجتماع الامر من المشاركين في المصية النوعية في محل واحد مستحيل منه اجتماعها بحيث يرتفع الاختيار بينهما وان كان  
اجتماعها بحيث لا يرتفع الاختيار بينهما فهو جائز فالظاهر ان هذا المنع من اصل المماثلة المستحيلة بين المصية الكلية وفرد منها بعد تسليم الوجود الذهني بان  
الصورة الكلية للوجود ووجود النفس الذي هو فرد منها ليسا فردين لحقيقة واحدة بل هما فردان آخران على تقدير حصول الاشياء  
بالنفس في الذهن او منع المماثلة بين شئ شئ وعينه بان الشئ الذي هو وجود النفس وشبه الذي هو صورة وجوده ليسا فردين لحقيقة واحدة  
بل هما مثالان هذا على تقدير حصول الاشياء باشتباها في الذهن فالمراد بالصورة الكلية اشجع لان الصورة قد يراد بها الشئ ووصفه بالكلية  
باعتبار كلية معلوماً ذي اشجع وبذا يماثلة عبارة المص وان كان عبارة الشارح يابى عنه لانه قد حملها على المصية والشئ لا يسمى مصية ويحمل  
ان يكون منعاً للمماثلة المستحيلة بعد تسليم الوجود الذهني بين الصورة الكلية لشخصية بالشخص الذهني والجزئي المتشخص المتشخص الخارجي فالصورة  
الكلية للوجود المتشخصة بالشخص الذهني ووجود النفس المتشخص بالشخص الخارجي وان كانا فردين لحقيقة واحدة ومتميعين في محل واحد هي  
النفس لكن لا يرتفع الاختيار بينهما لان الشخص الخارجي والذهني مختلفان فلما استحال في اجتماعهما في محل واحد وكون منعاً للمماثلة المستحيلة  
بين الشئ الحاصل بصورته والشئ الحاصل بنفسه فوجود الحاصل بصورته ووجود النفس الحاصل بنفسه تمايزان لان الاول وجود ذهني لا يترتب  
عليه الانوار الخارجية والثاني وجود خارجي يترتب عليه الانوار الخارجية وماك هذين الوجهين واحد لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف  
التشخص وهذا الوجهان مالا ياباها عبارة الشارح بخلاف الوجه الثاني من الاول فانهم قولهم على ان المنع آه اعلم ان ظاهر قول الشارح  
المنع هو ان يقوم المثالان في محل واحد قيام الاعراض بما يدل على ان المستحيل انما هو اجتماع المثليين بان يكون كلاهما قائمين بالمحل قياماً  
انضمامياً اذ قيام الاعراض قيام انضمامي لان الجوهر والعرض قسمان للوجود الخارجي عنده وقيام الوجود بالنفس قيام انتزاعي فلا يلزم  
اجتماع المثليين مستحيل يرد عليه ان الدليل كما يدل على امتناع اجتماع المثليين فيما اذا كان قيامهما على وجه الانضمام كما يدل على امتناعه فيما اذا كان  
قيامهما على وجه الانتزاع ولذا قال الماوي ان يقال المنع ان يقوم المثالان بمحل واحد على نحو واحد من القيام انضمامياً كان او انتزاعياً  
لان امتناع اجتماعهما ليس مختصاً بالاعراض بل اجتماعهما في الامور الانتزاعية على نحو واحد ايضا متعق وليس قيام بين المثليين كما كان انضمامياً  
بما انضمامي وهو ان يكون الموصوف والصفتان هما موجودين في ظرف الانضمام اما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الانضمام  
بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو الانضمام الانتزاعي وبصورته العلمية على نحو الانضمام الانتزاعي  
ولما استحال فيما لا يرتفع التغاير لا اختلاف نحو الانضمام وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح حصول الامتناع في الاعراض



بل مقصوده ان الصورة العلمية للوجود قائمة بنفس على نحو قيام الاعراض وقيام الوجود بنفس ليس كذلك فلا يلزم الاستحالة لعدم فقد  
الاعتياز بينهما انما يلزم الاستحالة لو كان الوجود قائما بها على نحو قيام الصورة والصواب ان يقال ان استحالة اجتماع الشئين انما هي اذا كانا  
عرضيين لان قيام الاعراض سواء كان انضماميا او انتزاعيا قيام حقيقي لان وجودهما معا لوجود المحل بخلاف الوجود لان وجوده عين  
وجود المحل لكونه ممتزعا عن نفس الذات كما سيجي ان شاء الله تعالى فلا يكون عرضا ولا قياسية قيا حقيقيا بل قياسية قيام مجازي والا اي لو كان  
اتصاف النفس بالوجود على نحو الانتزاع واتصافها بصورتها العلمية على نحو الانضمام مستحيلا بطل اتصاف النفس بالادوات صاف لا انتزاعية  
لانها من تصوراتها فيلزم اجتماع الشئين اعني اوصافها القائمة بها انتزاعا وصورتها القائمة بها انضماما واذا اريد بانتزاع اجتماع الشئين  
ان يكون قيامهما بالمحل نحو واحد فلا يلزم ههنا اجتماع الشئين لمستحيل لان اتصاف النفس بصفاتها الانتزاعية من حيث قيامها بها على  
وجه الانتزاع وبصورها من حيث قيامها بها على وجه الانضمام فلا يمتنع التغاير بينهما حتى يلزم اجتماع الشئين وفيه انه لو كان قيام الشئين  
بمحل واحد على نحو واحد متغائرا لم يطل ان اتصاف النفس بصفاتها الانضمامية لانها من تصوراتها فانهم قولهم التنبية آه والتنبية على  
ان المعروف هو الوجود الخارجي سواء كان نفسه او غيره فان لفظ العين كما يجي مقابل المعنى ومقابل الغير يجي مقابل الذهن ايضا والتنبية  
اولى مما ذكره الشارح بخروج الاعراض عما ذكره مع كونها داخلية في الوجود بنفسه بخلاف التنبية الذي ذكره الشارح وان قيل ان المراد بالوجود في نفسه  
هو الوجود المحمول سواء كان نفسه او للموضوع وبالوجود لغيره اعني الرباطي الغير المستقل فيصير قول التوجيهين واحدا ولا ينافيه قول الشارح  
ولاما هو اعم منها كما ستعرف قوله ولاما هو اعم آه الظاهر من كلام الشارح ان المراد بالوجود بالغير الوجود المخصوص بالاعراض ماني حكمها  
وان كان المراد منه الوجود الرباطي بالمعنى المشهور اعني الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول اي قوله ولاما هو اعم منها في بادي الرأي وحقيقة  
الامر ان الوجود ليس معنى مشتركا بينهما اذا اطلاق الوجود على الوجود في نفسه على الحقيقة وعلى الرباطي بطريق المجاز كما عرفت آنفا فليس للوجود  
معنى شلها حتى يصح نفيه وكذا عدم ليس معنى مشتركا بين عدم في نفسه والعدم الرباطي والظاهر ان المراد بقول الشارح هو الوجود في نفسه  
الموجود الخارجي الشامل للجوهر والعرض والمراد بقوله لا الوجود لغيره النسبة الغير المستقلة معنى قوله ولاما هو اعم منها انه ليس ههنا معنى اعم منها  
حتى يرد فانهم قوله والمنقسم آه اعلم ان المنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للوجود قال في الحاشية لم يجعله تعريفا آخر صير كمالا ن كلامها  
كل من التعريفين اعني المنقسم الى فاعل ومنفعل المنقسم الى حادث وقديم باعتبار انقسام الوجود اولانها وقعا من معرف واحد ولا يصح  
يكون تعريفا واحدا لا غناء كل منها عن الآخر انتهى قوله ويعلم منها آه اعلم انه يجب الحمل في التعريفات عند الجمهور بالمبدأ ان صدق احد  
على الآخر صدق اذاتيا ويجعل مشتق الذاتي تعريفا مشتق الآخر فيقصد منه التحديد كما في التعريف الاول ويكون تعريف مشتق مفهوم مشتق  
آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كما قال وذلك لان تعريف مفهوم مشتق آخر مستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ وان لم يصدق احدا  
على الآخر صدق اذاتيا فان صدق احدهما على الآخر صدق قاعرضيا فيقصد منه الترتيم مع ذلك قد يكون تعريف مشتق آخر تعريفا للمبدأ  
بالمبدأ كما في عكس التعريف الاول وان لم يصدق احدهما على الآخر صدق الحمل بين الشئتين اما لان بين المبدأين علاقة المقارنة ويحتاج  
في تعريف احدهما الى الآخر كمن في التمييز المقصود فيؤخذ منه محمول للمبدأ كجمل رساله كالمصاحف والكاتب اولان بين المبدأين علاقة العلية



والعلوية سوا كان احدها عارضا للآخر ولا في حيزه من محمول له كجملته في التعريفين الآخرين قبحا على هذا اشتراكا في تعليق امر بمفهوم مشتق  
 مشعر بعلة المبدأ في التعريف الثاني والثالث قد علقنا الصفات المذكورة على الوجود والوجود علة لما فتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل  
 والمنفصل مثلا مشعر بان الوجود الذي هو مبدأ الوجود علة للانقسام اليها وكذا صفة العلم والاخبار فلا يرد ان تعريف الموجود بالمنقسم او بالصح  
 ان يعلم ويخبر عنه لا يوجب تعريف الوجود بالانقسام او بصفة العلم والاخبار لا نقاء الحمل ولما قال الحق للدواني ان كون تعريف المشتق بالمشتق  
 تعريف المبدأ بالمبدأ لا يصح في التعريف الرسمي ولا حاجة الى ما قيل ان هذا مخصوص بتحديد مشتق بمشتق وما قيل الشارح في حاشي شرح التجويد ان مفهوم  
 الموجود مشتق على شقين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم  
 الموجود وان جعل جعل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العيني تعريف بالحقيقة  
 للوجود بالثبوت العيني لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بالثبوت العيني ان يجهز تعريفه بالثبوت العيني بالامكان انتهى فليس المقصود منه ان  
 تعريف مفهوم مشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كالمبدأ الذي عرفه اذا عرف المشتق بشئ فوجب ان يكون التعريف بحيث يمكن ان  
 يؤخذ منه تعريف المبدأ سوا كان بالمبدأ المشتق او بامر مفهوم منه وبه انعام جازي كل تعريف حدا كان او سوا فلا يرد  
 ما قال العلامة القوشجي ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق ويوجب ان يكون  
 تعريف المبدأ بالمبدأ والثاني ان يقصد تعريف ما صدق عليه المشتق ويكون المشتق المسمى عنوانا وتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل  
 والمنفصل من قبيل الثاني او لا يكون ان يقصد منه تعريف المبدأ بالمبدأ لعدم صدق الانقسام على الوجود فنج لا يكون تعريف المشتق بالمشتق  
 تعريف المبدأ بالمبدأ اوجه عدم الورود ظاهر وليس مقصوده ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ كليا والانقسام وان لم يصح  
 على الوجود لكن يمكن ان يؤخذ تعريف الموجود من المنقسم بوجه كما صرح بهنا وما قال الحق للدواني في الحاشي القديس ان المشتق مشتق  
 على امين المبدأ ومفهوم الصيغة لكن المبدأ معلوم من متن اللغة فلو كان في المشتق جملة كان من جهة الحمل مفهوم الصيغة فلما احتاج  
 الى التعريف كان من جهة مفهوم الصيغة وان يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدأ كليا معلومين والجهول انما هو الكبر كما في سائر هذه  
 ليس بشئ لان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدأ لا كنهه والكنه محتاج الى التعريف الصناعي ولو كان كليا معلومين لم يحتاج الى  
 التعريف مع ان الامر ليس كذلك فلما احتاج المشتق الى التعريف لم يكن الا بالجملة المبدأ فانهم قولهم فان الجمهور يعرفون معنى  
 الوجود بوجه يتنازع عندهم عن الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس للمعرف ان يقول الجمهور يعرفون معنى الوجود بالوجود المقصود وتعريفه بالكنه  
 وهذه الامور ليست باخفى من الكنه فلا يلزم من تعريف كنه الوجود بهذه الامور تعريفه بالاخفى فان الذي يجب ان يكون بين الثبوت للموجود  
 وكذا الرسم للرسم يعني ان التعريف حدا كان لورسما يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف وهذه الامور ليست بنيت الثبوت للموجود فكيف  
 تكون هذه الامور معرفة اعلم ان كون الحد بين الثبوت مطلقا للموجود سوا كان المحدود متصورا بالكنه او بوجه يتنازع عاده ليس بظاهر  
 او كونه بين الثبوت لانه اذا كان المحدود متصورا بالكنه ظاهر لکنه ليس بياض قال الشيخ في البيات الشفاء الموجود والمشتق والضروري معانيها  
 يرسم في النفس رسما اوليا ليس ذلك الانقسام مما يحتاج الى ان يليب باشاري يعرف منها ثم قال بما قول الاشياء بان تكون



متصورة لانفسها الاشياء العامة للاموركلها كالوجود والشيء والواحد واما لما لا يمكن ان يبين شي من ابيان لادور فيه او بياشي عرف منه ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا ومنفعلا وبذا ان كان ولا فاعل من اقسام الوجود والموجود واعرف من الفاعل والمنفعل وجهور الناس تصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البته ان يكون فاعلا ومنفعلا وانا الى هذه الغاية لم تنص على ذلك اى ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفعلا ولا يجوز خلوه عنها الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يزعم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى ثبت وجوده قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء من تحريف الكلام ماورد بعض الناس على الشيخ من ان يعرف الفاعل والمنفعل من طريق المحس من غير حاجة الى قياس ولم يفكر في القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي يتألف المحس ولم يفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اى جنس من المحسوسات وبماية حاشية تقع ادراكها وعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول على فساد زعمه حيث قال واما المحس فلما يردى الا الى الموافقة وليس اذا توفى شيان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر ونوقش فيه بان المعروف ان يقول مرادى بالفاعل والمنفعل يقال في العرف انه يفعل كذا ويفعل عن كذا ولا شك ان الفعل والانفعال العرفي يكون بهيما محسوسا لا ترى ان الجمهور حتى الاشاعرة القائلين بان الجميع من قبل الله تعالى يقولون ان زيد يفعل كذا ويفعل عن كذا والنار يحرق الخشب والشمع يبروه وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ من قبل انها ليست تدرك بالحس بل بالحس يدرك الموافقة فقط وما قال ان يدرك اى حس فحجابه ان يدرك المحس الذي يدرك الموافقة فالظاهر ان يقال ان مراد الشيخ انه لم يمتنع ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفعلا ولا يجوز خلوه عنها الا بقياس فتأمل قوله وايضا اعلم ان قول الشارح وايضا الثابت يردف الموجود والنبوت الوجود فلما يصح تعريفه به تعريفه حقيقيا وجها لا بطلان هذه التعريفات لان تلك الامور التي يعرف بها الوجود وتعرف حقيقيا متأخرة عن الوجود فلا اضطراب الحسب الى ذكر الوجود او ما يراوده من معرفة الوجود متقدمة على معرفتها فكذا الوجه لا بطلان هذه التعريفات اذا كانت حقيقية لكونها دورية او وجبة اخرى غير الوجه السابق لكونها تعريفات بالاضحية منه ضرورة كون هذه الامور اخص بالنظر الى الوجود وهذا لا يرد يدبر منع الخلو لا مكان اجتماعهما بهندين منع ما قيل ان اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور غير مسلم وان كان مما يحتاج اليه في الواقع ضرورة ان تلك الامور اذا كانت محتاجة الى الوجود ومعرفة الوجود تكون متقدمة عليها او يكون الوجود اجلي منها ولما كان ههنا منطقتان يقال ان الفاعل ليس هو الموجود والمؤثر بل هو المؤثر وان كان الوجود لازما له وكذا المنفعل المتأثر وان كان التأثر في المؤثر فلم يلزم الدور ولا التعريف بالاضحية اذ لم يؤخذ الوجود ولا ما يراوده في تعريف هذه الامور دفعة لبقوله وحاصله اى كلام الشارح التنبية على انها تعريفات للوجود بما هو متأخرة عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الامور مضطرب في بيانها الى الوجود او الى ما يراوده فانه اذا سئل عن الفاعل والمنفعل مثلا وقيل لم صار هذا فاعلا وذاك منفعلا قيل في جوابه لان وجوده قبل وجود ذاك او بعده وكذا اذا سئل قيل لم صار هذا سببا لاجاب قيل في جوابه لانه موجود متصف به فلهذا الامور وان لم يكن الوجود داخلا فيها لكنها متأخرة عن الوجود فلا تصلح لان يعرف بها الوجود وقد يقال يمكن الجواب عن السؤال بهذه الامور بدون اعتبار الوجود وما يراوده فيقال في جواب من قال لم صار هذا فاعلا وذاك منفعلا انه لما كان هذا قبل الآخر صار هذا فاعلا والآخر منفعلا وعلى هذا القياس فلا اضطراب في اعتبار الوجود وما يراوده في تعريف هذه الامور فاعلم



بكون الوجود مشتركاً معنواً

قوله مشتركاً معنواً أي المدعى بحسب الظاهر بالنظر إلى المقصد السابق الموضوع لإثبات بديهة الوجود بالمعنى المصدري واليضع بالنظر إلى أن الدلائل  
الموردة لا تشترك الوجود لا تشترك الوجود والمصدرى اشتراك معنى الوجود والمصدرى الاشتراعى بين الوجودات بحسب الحمل الموطنى والوجود  
بحسب الحمل الاشتقاقي أو الظاهر من بعض الوجوه اشتراكه بين الوجودات على نحو اشتراك الكلى بين أفرادها ومن بعض الوجوه اشتراكه بين الوجودات  
على نحو اشتراك العارض بين المروضات اشتراكاً معنوياً على وجه الاجتماع فيكون كلياً وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه  
ومشأاً من اشتراكه في معنى واحد عن أمور متكررة بحيث لا يكون بينها اشتراك أصلاً باطل قطعاً فاشتراكه كاشف عن اشتراك أمراً واحداً يكون منشأ  
لهذا المعنى البديهي التصوري واشتراكه مثل اشتراك المعنى الاشتراعى على تقدير أن يكون كلياً فيكون صادقا على أفراد موطنه بان يكون تمام  
أفراده أو على تقدير كونه جزءاً يكون جنساً فيحتاج إلى فصل فيكون مصداق الوجود مجموعاً وهو خلاف المفروض وعلى تقدير كونه عرضياً  
لا يكون أمراً متزاعياً ولا فلا بد من منشأ ويجري الكلام فيه حتى ينتهي إلى أمر يكون بنفسه مصداقاً له ولا يكون متزاعياً وهو الوجود الحقيقي ونشأ  
اشتراكه متعلق بين المتعلقات كما ذهب إليه فرقة من المتأخرين حيث قالوا الممكنات لا تتصاف بما بالوجود بل بما علاقه بالوجود الحقيقي الذي  
هو الواجب معنوية لكل الوجود والاطلاق اشتقاق عليها كاطلاق الشمس على الماء بانسابها إلى الشمس أو مثل مشترك الظاهر بين الظاهر كما هو قول  
الصوفية على تقدير أن يكون جزئياً وعلى هذا التقدير يكون الوجود واجباً بالذات وصدقه على الممكنات أما باعتبار تعلقاته بغيره فمحصلة منشأ  
الشيء متساوية كما ذهب إليه بعض المتأخرين من الحكماء أو باعتبار اتحادها معها بمعنى أن الوجود شخص واحد موجود بذاته واجب لذاته ومع كونه  
واحد احتياطاً به في الكثرة ومتطورة تطورات شتى ومعينته بتعينات لا تخص في إطلاقها واجبة وتعيينات ممكنة كما هو ذوق الصوفية العلية قدس  
أسرارهم وما ظن البعض أن المدعى بهذا ليس إثبات كون الوجود مشتركاً معنوياً بل المدعى أن إطلاق الوجود على الوجودات بمعنى واحد يعني  
أن لفظ الوجود موضوع بمعنى واحد مشترك بين الوجودات فبعبارة المدعى إثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع مع قطع النظر عن كونه موضوعاً  
لمعنى واحد في اللغة أو ابطال الاشتراك اللفظي كما توجهه الظان كيف ولو كان المدعى ما ظن صريحاً في البحث حينئذ لوجباً خارجاً عن وطيفة هذا  
العلم لأن بيان الوضع مما لا علاقة له بهذا العلم بل متعلق باللغة وكان من قبيل إثبات اللغة بالقياس مع أن اللغة لا تثبت إلا بالمجاورة أهل  
اللسان قال بعض المأهرين إنما قال من قبيل إثبات اللغة بالقياس لأن معنى إثبات اللغة بالقياس على ما هو المشهور إطلاق اللفظ على المعنى  
الثاني بطريق الحقيقة لمشاركة لما وضعه لا لأن المدعى هو علة صحة الإطلاق فيكون القياس تمثيلاً فقيماً والجمهور على أنه باطل لأن الوضع  
قد لا يكون لرعاية أمر كوضع الأبل والأرض مثلاً فلا يقاس عليه شيء وقد يراد في أمراً لا يخرج الاسم من بين الأسماء لا صحة الإطلاق على كل  
ما وجد فيه ذلك الأمر كما في الحقائق الشرعية فلا يطلق القاصرة على الدين فلا يجري فيه القياس أيضاً وما نحن فيه ليس تمثيلاً لأن الوجود الله  
بعضها اقتراني وبعضها استثنائي لكن إثبات اللغة بهذا الطريق أيضاً باطل إذ ليست بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية بل مع وضع الوضع دلالة  
للمعنى في إثباته فيكون هذا البحث من هذا القبيل لأنه إثبات اللغة بالدليل العقلي وأما إطلاق اللفظ على المعنى بطريق التجوز لوجود علاقة يعتبر بها  
نوعاً بينه وبين المعنى الأول بالقياس فهو جائز لأن اعتبارها فيه لصحة الإطلاق فكما يوجد فيه تلك العلاقة يصح الإطلاق بطريق التجوز قوله  
أما على الأول أي محصل الاستدلال أنا قد نجزم بوجود شيء ونسرد في خصوصياتنا مثلاً إذا نظرنا إلى وجود الممكن جزئياً بوجوده بسبب التردد في كونه واجباً



او يمكننا جعلها اوعراضاً والتردد في الخصوصيات ليس موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك لسبب فعلم ان الوجود مشترك بين جميع الخصوصيات  
وايضاً قد تبدل اعتقاد كونه ممكناً الى اعتقاد كونه واجباً مع ان اعتقاد كونه موجوداً باق في الحالين لم يتبدل ولم يتغير فعلم ان الوجود مشترك  
بين الخصوصيات وليس عنهما وبالجملة التردد في الخصوصيات ينافي استمرار الجزم بشئ اذا كان عيناً ومختصاً بها لان تبدل الخصوصية عين  
تبدل ذلك شئ ما يستلزم له واورده عليه بانه لا يلزم من الجزم في شئ مع التردد في الخصوصيات عدم العينية والاختصاص في نفس الامر  
بجواز ان يكون شئ عيناً لشئ او مختصاً به في نفس الامر ولا يعلم العينية والاختصاص في جزم في احد هما وتيردد في الآخر نعم لو كانت العينية  
والاختصاص معلومين لزم ما ذكره المستدل واما على تقدير كونها مشكوكين فلا يتم اصلاً واجاب عنه الشئ بقوله تفصيلاً ان الوجود لو كان  
عين الخصوصية قال في الحاشية المار بالخصوصية المية الخصوصية تعبير عن الشئ بوصفه انتهى او مختصاً بها لو كانت العينية والاختصاص معلومين  
او مشكوكين او كان عدماً معلوماً او كانا غير متصورين اصلاً فهذه اربع احتمالات فعلى الاول اى على تقدير كون الوجود عين الخصوصية  
او مختصاً بها مع كون العينية والاختصاص معلومين التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامرنا في التردد فيما  
علم عينية واختصاصه له يعني ان الجزم بامر يستلزم كونه مجزوماً به والتردد في جميع خصوصياته يستلزم عدم الجزم به فلا يتحقق الجزم عند  
التردد في الخصوصيات وعند تبدل الاعتقاد بها على تقدير علم العينية والاختصاص بها وعلى الثاني اى على تقدير كون الوجود عين  
الخصوصية او مختصاً بها مع كون العينية والاختصاص مشكوكين التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث  
هو لعدم المناقاة بين الجزم بامر والتردد فيما يشك عينية واختصاصه يعني ان الشك بامارة من تجوز في شئ او شئ ونفيه عنه  
فيمكن ان يقع التردد في المنقضى به والجزم بامر يشك في اختصاصه مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص وعدمه فلا ينافي هذا الجزم بل لا ينافي  
فالتردد في الخصوصيات التي يشك في اختصاص الوجود بها وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال العينية  
والاختصاص لكنه اى التردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود من حيث انه عين او مختص اى من حيث احتمال العينية والاختصاص  
لان الكلام في صورة الشك في النظر الى الاحتمال الاول لا يستلزم التردد في الخصوصيات التردد في الوجود بل لا ينافي الحاشية الثانية في  
يستلزمه والحال ان المفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلاً وههنا كلام من وجوه منها ان الجزم بوجود الجسم وتردد في كونه نفساً لا يشك  
الجزم به او كونه مركباً من البيولى والصورة او كونه اجساماً اسفاراً اصلية او كونه مركباً من اجزاء لا يتجزى فيلزم اشتراك الجسم في هذه الحاشية  
واجاب عنه بعض الكبار قهراً بان الجسم بالوجه الجزم به قبل قيام البرهان مع التردد في اختصاصه بمعنى مشترك بين خصوصيات الجسم  
لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليه الجسم بالوجه المتصور كما في الوجود لكن لما قام البرهان على استحالة بعض الخصائص  
لم يصح اشتراك بين الخصوصيات الواقعية وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة بعض الخصوصيات عدم اشتراك بين الخصوصيات الواقعية والا  
يلزم عدم اشتراك الكلى بين افراده الواقعية اذ من كلى الاول بعض افراده متنع فاستحالة بعض الخصوصيات لا يمنع الاشتراك بين الخصوصيات  
الواقعية كما زعمه راجح على ان اشتراكه بين الخصوصيات بمعنى انه لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليه الجسم بالوجه  
المتصور يتأتى على تقدير قيام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات ايضاً كما لا يخفى ومنها ان النظر الى احتمال العينية لا يوجب صحة نظرية



الجزم تزعم ان قيل حسب انقلاب التردد جزئيا لا يتبين ان احتمال كون الجسم عين مجموع الميولي والصورة مع التردد في وجوده المجموع لا يتبين  
 انقلاب جزم وجود الجسم الى التردد بل اثبتت العينية والمجموع المركب المذكور لانقلاب التردد الواقع في هذا المجموع الى الجزم به واجب عنه  
 بعض الكاشفة بان اشئ المجزوم به لا يمكن جزعه اللبان لا يبقى نسيا احتمال التقيض اصلا فاذا جزم وتردد فياشك عينية او اختصاصه  
 فثبتت حال الجزم احتمال العينية والاختصاص به وكجزم عند العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل اتفاق الجزم به وبذاتاني الجزم بل  
 امور فزعم ان المراد بقوله لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص انه يستلزم التردد في الاختصاصية التردد في الوجود عين ظهور العينية  
 والاختصاص فاورد بانه في ذلك الحين تكون الخصوصية مجزومة ويسري اليقين الوجود الى الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود ممتدا  
 فيه بل ان ترد اختصاصه الى الوجود وليس كذلك بل مراده ان احتمال العينية والاختصاص قائم حين الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال  
 فلما يدان لا يكون عينا ولا اختصاصا بل مشتركا على الثالث اي على تقدير علم عدم عينية الوجود واختصاصه بالخصوصيات ثبت اصل  
 المدعى يعني اشتراك الوجود معنى لانه اذا كان عدم العينية والاختصاص معلوما فيكون مشتركا لانه لو كانت العينية والاختصاص  
 معلومتين لانتفع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات ويذم خلاف الفرض من كون الوجود عينا للخصوصيات او اختصاصا بها قال  
 في الحاشية لانه يلزم الجزم بوحدة الوجود مع فرض تعدده انتهى بيانه ان الوجود لم يكن مشتركا معنويا يكون عينا للخصوصيات او اختصاصا  
 بها ولا ريب في كون الخصوصيات متعددة فيكون الوجود ايضا مستورا يلزم الجزم بوحدة الوجود مع كونه متعدد على الثالث  
 على تقدير كون عدم عينية الوجود اختصاصا بالخصوصيات معلوما لان عدم العينية والاختصاص بالخصوصيات معلوم على تقدير  
 فيزعم الجزم بوحدة المفروض العينية والاختصاص فيكون الجزم بوحدة الوجود والضرورة ان تعدده يستلزم الجزم بتعدد فيكون  
 الفرض المذكور في الوجود والاختصاص يلزم منه كون الوجود مغايرا للخصوصيات مع ان المفروض عينية للخصوصيات واختصاصها بها فليس  
 الفرض ما ورد عليه بانه ان كان المراد بمعلومية عدم العينية والاختصاص الجزم به جزئيا مطابقا للواقع فالترديد غير حاسر فيحتمل ان يكون  
 عدم العينية والاختصاص مجزوما غير مطابق للواقع وان كان المراد الجزم مطلقا فلا نسلم ان ثبت اصل المدعى فان المدعى اشتراك  
 الوجود في نفس الامر لا اشتراك في جزم العقل وان كان جهلا كما لا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ايضا ما قال في الحاشية لان المفروض  
 تحقق العينية والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به واجب بان جزم العقلا بعدم العينية والاختصاص في نفس الامر لوجب الجزم  
 يكون الحكم باشتراك الوجود عما دقاني نفس الامر وهو خلاف الفرض واتفاق العقلا على الحكم الكاذب في الوجدانيات باطل بالضرورة والا  
 لا تقع الايمان عن الاحكام الصادقة المتفق عليها وفيه ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان لا يكون مطابقا للواقع  
 يجوز ان يكون مبناه على عدم العلم بالعينية والاختصاص فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل الجازم ويجوز  
 ان يكون هذا الجزم جهلا كما وعلى الرابع اي على تقدير كون العينية والاختصاص وعدمهما غير متصورين اصلا ثبت امتناع الجزم في  
 الوجود مع التردد في الخصوصيات قال في الحاشية لان الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد واستمراره مع التردد في الخصوصيات وتبدل  
 الاعتقادات يستلزم ان يكون الجزم به معنى واحدا وذلك يناه في كمال التقديرين معنى العينية والاختصاص انتهى على تقدير



العينية والاختصاص يكون الوجود متعدد في نفس الامر وذلك ينافي بالجزم بحسب المعنى الواحد واستمراره مع ذلك التردد وذلك ان تقول  
 في بيان اللزوم اي لزوم امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات انه لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات  
 الا ان يمكن فرض الاشتراك بينهما يعني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن الا على تقدير كون الوجود معنى واحدا مشتركا بين  
 الوجودات فلو كان الوجود معان متعددة لا تتفق الجزم به مع التردد في الخصوصيات ضرورة ان امتناع اللزوم يستلزم امتناع اللزوم  
 فلا يكون الوجود عينا له او مختصا به او بهذا حيث لا يلزم من غير حاجة الى التفصيل المذكور ولا يرد عليه ان هذا التقدير لا يتم لو كانت  
 العينية والاختصاص محليتين واما ان المذكر تلك فلا يتم امتناعها في دفعه الى التفصيل المذكور اذا الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد  
 واستمراره مع التردد في الخصوصيات مستلزم كون التردد في الجزم صحيح الاجتماع مع الاشياء المتردد فيها فيمكن فرض اشتراك اشياء الجزم  
 به بينهما بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور بقي هذا كلام من وجوب الاول انه يجوز ان يكون للوجود معان متعددة كل منها قابل  
 للاشتراك بين كل واحد من الخصوصيات بالنظر الى المفهوم لكن بعضها يكون مختصا في نفس الامر ببعض تلك الخصوصيات فله خارجة وكيفية  
 حصول الجزم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لا في نفس الامر والثاني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات مستلزم ان يكون جملة كمالات  
 فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل يمكن تقدير الدليل المذكور في المتن بان كثير لا يحكم بوجوده سررا التردد في خصوصيات  
 حكما صادقا فلو لم يكن الوجود مشتركاً كما كانت هذه الاحكام كاذبة ولكن تقديره اي تقرير ذلك الدليل في سورة التنبيه بان كل احد تردد  
 في الخصوصيات ويحكم بغيره الوجود ولو لم يكن الوجود مشتركاً لا يقع الجزم به مع التردد في الخصوصيات والاقبال الى لطايات والاقبال على لطايات قوله  
 فوجه هذا المعنى حاصل من ان الوجود في كل ذهن مع التردد في الخصوصيات لا يقابل الجزم به من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء كان على  
 وجه الاجتماع او على وجه البدئية والاعني اشتراكه على وجه الاجتماع فان ثبت المدعى واعلم انه نوقض في المتن بان الجزم بصديق الوجود على  
 الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات فالامر العقل من الوجود في جميع كل خصوصية فلو كانت الخصوصيات موجودة معا او بوجود  
 يصدق عليها غير هذا لا يرد ادفع يلزم الاشتراك اجتماعا لا ناقلا الوجود اذا كان مشتركاً على وجه البدئية فان فردا منتشر او كما ان له  
 حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة تفصيلا ان الفرد المنتشر يطبق على معينين احدهما فرد معين من الكلي اي شخص غير معين منه  
 بحيث يطبق على كل شخص منه على سبيل البدئية دون الاجتماع كحسوس الطفل في سبب الولادة اذ المعتبر في مفهومه قيد معين اعني مفهوم لفرد  
 مضافا الى نوع طبيعي او جنس كك انسان او حيوان ما فغناه انسان واحد وحيوان واحد كائنا ما كان فيكون ان يكون في نفسه زيدا وعمرا  
 او غيره باو ثانيا فرد معين في نفسه غير معين عند العقل كاشع الحاصل الضعيف البصر وهو في نفسه غير صالح الا ان يكون ايا ما كان من افراد  
 الانسان بل هو في نفسه معين لكنه لا يعلم عند العقل ان يكون بل منهم على سبيل الشك والتجويز الذهني لكونه غير معلوم التعين فالفرد المنتشر باعني  
 معنى اخذ حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات وحقيقة الوجود ليس ذلك الفرد المنتشر بل حقيقة الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد  
 مما يمكن فرض الاشتراك فيها على وجه الاجتماع وبما هي بهذا الجواب يندفع ما قيل بطريق النقص انه يلزم بمقتضى هذا الدليل وهو ان الجزم بالوجود مع  
 التردد في الخصوصيات يستلزم كونه مشتركا بينهما اشتراك الشج المرئي من بعيد بين الانسان والفرس اشتراكا معنويا فانه بما يكون شجما مرئيا



من بعيد ويجزم بأنه بالتخييل المخصوص المتعين وتقع الترد في أنه انسان او فرس فلو لم يكن هذا التخييل المدرك بالوجه الجزئي مشتركا بينهما لا يتحقق  
 الجزم به مع الترد في أنه انسان او فرس مع انه جزئي حقيقي للاشتراك فيه اصلا واجاب عنه المحقق الدواني بان ترد المستدل به مبنى على ان لعل  
 امر كل قابل للاشراك فوجوده بالايكون امرا شخصيا فاذا ن وجود الامر الكلي لا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة النقض فان الترد هناك غير مبنى  
 على مثله فالترد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على اى فرد يصدق وفي صورة النقض في ان هذا الفرد في اى مفهوم يندرج فالامر  
 فيه عكس ما في الاول وان قرر بان الترد في كون هذا الشيخ زيد او عمرا وغيرهما من الجزئيات فالجواب ان الترد هناك ليس مبنيا على تجويز  
 الاشتراك والكلية تجويز الاشتراك لا مطلق الترد وليس هنا تجويز الاشتراك اصلا بل مجرد الترد كما في كل من البيضيات المتشابهة بغير افتاء  
 مع كونه مدركا بالوجه الجزئي قد يشبه بغيره فيقع الترد في ان هذا البيضة المتشابهة الآن هي تلك البيضة المتشابهة قبل ذلك يوم او تلك البيضة  
 المتشابهة قبل ذلك يومين او غيرهما فان ذلك الترد مبنى على الاشتباه لا على تجويز الاشتراك وذلك اى اندفاع النقض المذكور لان بصور  
 الجزئية الحاصلة من شيخ المرئي من بعيد في الذهن مشتركة بين شيخي الانسان والفرس على سبيل البدلية يعني ان شيخ المرئي من بعيد  
 وان كان مشتركا بين شيخي الانسان والفرس مثلا على سبيل البدلية ولكن حقيقة الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع وهو كلى ليس بجزئي  
 فنبت ان الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا فكان له حقيقة كلية مشتركة على سبيل الاجتماع وفيه كلام اما اول فلان  
 محصل النقض ان شيخ المرئي جزئي حقيقي غير صالح للاشتراك لانه لا اجتماعا بل تجويز الاشتراك فيه لاجل الاشتباه وويلكم جارية فانما يجزم  
 بالشيخ المرئي مع الترد في أنه انسان او فرس مثلا فيلزم الاشتراك فيه ولو بدلا من الحكم فانقولون به وان استتم بان الترد هنا ليس الا  
 من جهة وقوع الغلط من جهة صلوح شيخ للصدق بحسب التعلق بالاشياء فيحصل الاشتباه فيكون الترد هنا من جهة اجتماعها وانما  
 فلانه لو كان المراد بالفرد المنتشر الصلح للاشتراك بدل الاجتماع فلما يلزم من بقا الجزم بالوجود مع الترد في الخصوصيات كونه حقيقة مشتركة  
 اذ يجوز ان يكون الوجود امرا مخصوصا ولكن يجوز العقل اجتماعه مع كل خصوصية لعروض الغلط فلما يلزم ان يكون حقيقة كلية في الواقع وان كان  
 المراد ما يجوز العقل صادقا على كثير من مشتركا بينهما بل لا بد على وجه الغلط فكون الفرد المنتشر بهذا المعنى حقيقة كلية غير مسلم ولذا قال هذا  
 غاية ما يمكن ان يقال هنا فليتأمل وليعلم ان محصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركا لزم ان يقع الترد في الوجود وعنه الترد في الخصوصيات  
 او يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بها والتالي بطا اما الملازمة فلان الوجود لو كان عينا لما فظاها ان الترد في الخصوصيات هو عينه  
 الترد في الوجود واما لو كان مختصا به فلانه يتحقق مع كل خصوصية فلا يكون مختصا به وبطلان التالى ظاهر بقى شئ وهو ان هذا الدليل لا يضيء  
 الاشتراك الوجود المصدرى اذ يجوز ان يكون هذا المفهوم المجزوم به مع الترد في الخصوصيات عرضيا ويكون الوجود حقائق متخالفات بالذات  
 ويكون كل واحد منها عينا ومختصا بواحد من تلك الخصوصيات المترد فيها مع ان المدعى اشتراك الوجود الحقيقي وغاية ما يمكن ان يقال ان  
 اشتراك المفهوم الواحد لا يكون الا واحدا اذا كثرة المحضة لا يترزع عنها الواحد فذلك المفهوم المنتزع عن تلك الخصوصيات يجب  
 ان يكون مصداقه ونشأته انتزاعا من واحد مشترك بينهما مثال قول الوجه الثاني انه هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات  
 ان قول المصنف انقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهري ووجود العرض وهكذا تقسيمه الى وجودات الانواع ونحوها



يدل صريحاً على ان مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات كما ان الوجود الاول وهو قوله لو لم يكن مشتركاً لا تنفع الجزم به عند التردد في الخصوصية  
 لاثبات اشتراك اى لاثبات اشتراك الوجود بين الموجودات اذا ثبت به اشتراك الوجود بين الخصوصيات وقد فسر الشارح بانواع الوجودات  
 واشخاصها وهي الموجودات فيكون الوجود مشتركاً بين الموجودات وهما اى اشتراك الوجود بين الوجودات واشتراكه بين الموجودات متلازمان  
 ضرورة انه اذا ثبت اشتراكه بين الوجودات التي هي عوارض الموجودات ثبت اشتراكه بين معروضاتها ضرورة وجود العوارض في المعروضات  
 فما يوجد في العوارض يوجد في المعروضات وكذا العكس معنى اذا ثبت اشتراك الوجود بين الموجودات ثبت اشتراكه بين الوجودات لاشتمال  
 الموجود على الوجود ثم ان هذا الوجه وان كان بظاهره والا على اشتراك الوجود بالمعنى المصدرى بين الوجودات التي هي حصصه لكن يلزم منه  
 اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه ونشأ انزاعه بين هذه الخصوصيات لما عرفت ان منشأ انزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحداً  
 فيجب ان يكون مصداقه ونشأ انزاعه امراً واحداً مشتركاً بينهما فالجواب بالتقسيم فيصور على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على  
 التفصيل المراد بالملاحظة التفصيلية تصور الشيء بخصوصه على وجه يمتاز عما عداه وتعبيره بعبارة غير جامعة للكثرة كما يقسم الوجود الى وجود الخواص  
 ووجود الممكن فيقال الوجود وجود الواجب ووجود الممكن فالوجود قد لوحظ بوجه يمتاز عما عداه وعبر بعبارة غير جامعة للكثرة وكما يقسم وجود الممكن  
 الى وجود الجوهري ووجود العرض فيقال وجود الممكن وجود الجوهري ووجود العرض وليس الغرض منه التقسيم بعد التقسيم بل قوله وجود الممكن اشارة  
 ثمان للتقسيم الاول والفائدة في ايراد مثالين للتبسيط على ان التفصيل لا يجب فيه اعتبار التقييد بل قد يكون بدون التقييد الفيزيائي ان تقسم الوجود  
 الى الاقسام يجوز ان يكون ترديداً لا تقسيماً حقيقة كما يقال العيون اما باصرة او ذئبية او ركببة ولا يجب في الترديد تحقق معنى مشترك فلا يثبت اشتراك  
 الوجود ومعنى هذا ان تقسيمه فففيه ان الترديد عبارة عن الحكم بالتثاني بالوجود المشهورة فلا بد فيه من وقوع احد شقوقه دون الآخر وفي الوجود  
 شقوقه واقع فلا يكون ترديداً بل تقسيماً حقيقة والثاني ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال المراد بالملاحظة الاجمالية تصور الشيء بوجه كلي صادق  
 عليه لا من حيث الخصوصية فيعبّر بعبارة جامعة للكثرة كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده فيقال وجود كل نوع وجودات افراده فففي هذا  
 التقسيم المقسم اعني الوجود وكذا الاقسام لم يلاحظ على وجه التمايز بل لوحظ بوجه كلي وعبر بعبارة جامعة للكثرة الثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال  
 دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص وجود الجوهري والعرضي الى وجودات النواحي فيقال الوجود وجودات الاشخاص ووجود الجوهري والعرضي  
 وجودات النواحي فففي هذا التقسيم قد لوحظ المقسم على وجه التمايز ولوحظ الاقسام لا على وجه التمايز بل لجامداً وحده الى ففالمقسم ملحوظ تفصيلاً والاقسام  
 اجمالاً والاولى بعكس الثالث وهو ان يلاحظ المقسم لا على وجه التمايز والاقسام على وجه التفصيل والما تميز كما يقسم وجود كل نوع الى وجود النصف  
 والشخص فيقال وجود كل نوع وجود نصفه وشخصه فقد لوحظ المقسم في هذا النحوس بالتقسيم لا على وجه التمايز بل على وجه الاجمال والاقسام لوحظت  
 على وجه التمايز ولذا عبر المقسم بعبارة جامعة والاقسام بعبارة غير جامعة ولما كان القائل ان يقول انه لا يثبت من وجود التقسيمات اشتراك  
 الوجود بين الوجودات اشتراكاً معنوياً اذا وجه الاول لا يدل الا على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهري والعرضي لا بين جميع النواحي  
 واشخاصها ففمنه بقوله ولا شك ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انقسام التقسيم الثاني والثالث بان ينضم الى  
 قوله الوجود وجود الواجب والممكن ووجود الجوهري والعرضي ان وجود الجوهري والعرضي وجودات النواحي وهو التقسيم الثالث ثم ينضم اليه بان



وجود كل نوع وجودات افراده وهو الثاني في ثبوت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات فان قلتم ان كفاية النضمام الثاني فقط او الثالث فقط الى الاول  
قلتم كلاما لا يفي بالغاية انضمام التفسير الثاني فقط فلان كفاية النضمام اليه موقوف على ان ثبت ان وجود الجواهر والعرض لا يمكن الا بوجود الانواع  
يحتاج الى النضمام للتقسيم الثالث فلم يكن النضمام الثاني فقط لشيء واما عدم كفاية النضمام لتقسيم الثالث فقط اليه فليجوز ان يكون وجود الجواهر والعرض  
وجودات النوعية وانواعها ووجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجود انواعها بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا يوجد الا بوجودات  
الافراد فيرجع الى النضمام لتقسيم الثاني فلا بد من النضمام اليه وحصل ايضا بالتقسيم الثالث على الافراد من بدو الامر من غير النضمام شيء بان يقال الوجود  
وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور هنا هو الطريق الاول اذ المص قد ذكر الطريق الاول واما الثالث والثاني فقد ذكرهما الشارح بقوله  
ولكننا نقسم الوجودات الانواع واشخاصها وفيه اي في هذا التقسيم نظرا لان وجود الكل قبل ان يتخرج عن الجزئيات ليس غير وجودات الافراد  
او الافراد منشأ لا تنزع الكلي والانتزاع لا يكون موجودا بوجوه متماثلة لوجود المنشأ بل وجوده عين وجود المنشأ وعلى تقدير  
ان يكون غير باو هو انما يكون بعد الانتزاع فليس كليا صادقا عليها اذ لا وجود له الا في مرتبة الحكماء الذهنية وهو في هذا النحو من الوجود موجود بوجوه  
متماثلة لوجود المنشأ فكيف يكون صادقا على الافراد ومحمولا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجواهر والعرض الى وجودات انواعها وذلك  
لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات متى معاداة ووجهه وافلا يتصور ان يقسم وجوده الى وجودات اما اولاه بالمقسم ان يكون متماثل مع الاقسام بوجهه  
والانتزاع المتماثلين الكلي والافراد بوجه من الوجوه فكيف يصح تقسيمها لبعدها عن انتزاع عنها له وجود ذهني مختص بالاضافة اليه ولا يصدق بهذا الوجه  
على وجودات الافراد اصلا فلا ينقسم هذا الوجود الى وجوداتها الخارجية المحققة مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية وحمل المقسم وسدقه وجوب  
على الاقسام وجوابه ان الحاصل في الذهن وان كان له وجود ذهني مختص بالاضافة اليه لكن المراد بوجوه الجواهر مثلا عند تقسيمها الى اقسامها هذا  
المفهوم مع قطع النظر عن تحققه في مخصوص الملاحظة الذهنية والحاصل ان المراد بوجوه الجواهر مثلا مفهومه لا صورته القائمة بالذهن ولا شك انه في  
هذا المفهوم صادق على وجودات الجواهر فان كلامنا وجود الجواهر وايضا يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان المقصود بتقسيم الوجود الى الوجودات  
بتتمة مراتب تنازلة من الاجناس الى الانواع حتى ينتهي الى وجودات الاشخاص بل المقصود بتقسيمها بتقيسات مستعدة في درجة واحدة كما  
شار اليه الشارح قدس سره بان تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غيره ومرة الى وجود الممكن ووجود غيره وكذا حتى لا يبقى وجود شي  
الا فتقسم اليه الوجود ابتداء فذاير والاعتراض المبني على تقسيم الوجود بتقيسات مترتبة تنازلة اعني تقسيم الوجود الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود الممكن  
الى وجود الجواهر والعرض وتقسيم وجود الجواهر والعرض الى وجودات الانواع ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص او لم يعبر في تقسيم مطلق  
الوجود الى الوجودات اضافة الى شيء من الكلمات ثم الى وجود جزئية هذه الجواب كما افاد بعض انا كبار قه غير حاسم لمادة شبهتنا للسائل ان  
يقول ان اريد تقسيم الوجود قبل ان يتخرج عن الجزئيات فهو متحد معها غير متميز عنها اصلا وان اريد تقسيمه بعد الانتزاع فهو موجود بوجوه متماثلة  
لوجوده فلا يصدق عليها فلا يصح تقسيمها سواء كان تقسيمه بتقيسات مترتبة تنازلة او بتقيسات مترتبة في درجة واحدة فالجواب الحاسم لما  
اشبهته بالجواب الاول فافهم قوله لان آه لما كان قول الشارح لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك خير شامل تقسيم متصل الى اجزاء  
التحليلية وتقسيم المنفصل الى اجزاء لعدم اشتراكها في الاجزاء ضرورة ان لكل لا يصدق على الاجزاء فيها فليس فيها ضم مختص الى مشترك قال



التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم وهو تحقيق حقيقة اذا كان المقسوم اى التقسم متخذا مع الاقسام قبل القسمة وهو بالذات منحصر في تقسيم الكل الى جزئين اذ الكلي الذاتي بحسب وحدته البهيمية ههنا كانت او نوعية منقسمة الى جزئيات بعضها قية ومنوعة او شخصية اليها وهو المراد بقول الشارح ضم مختص له مشترك وتقسيم الشئ الواحد الى اجزاء التحليلية ضرورة ان الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في الهوية واحداث الكثرة فيه في بهيمية بحسب اجزاء تمايزه في الوضع وكون الوجود سواء كان بحسب الفكر او التوهم جزئيا او العقل كليا واما التقسيم الكلي العرضي الى جزئيات وتقسيم المنفصل الى اجزاء فتقسيم بالعرض لا بالذات يعني ان تقسيم الكلي العرضي الى جزئيات بالعرض بواسطة اقسام معروضة اليها وكذا التقسيم المنفصل الى اجزاء تقسيم بالعرض لا بالذات لان العدد ليس متخذا مع الاحاد لكون الهياة الاجتماعية معتبرة في العدد عرضيا ودخولها بخلاف الاحاد وادور عليه بان قبول القسمة الى الاجزاء من خواص الكم مطلقا فامعنى قوله تقسيم الكم المنفصل الى اجزاء تقسيم بالعرض واجب بان حقيقة القسمة لا توجد الا فيما يكون المقسم والاقسام متحدتين بالذات قبل القسمة واما ليس كتحقق القسمة فيه بالعرض والمجاز وما وقع في تعريف الكم مطلقا انه لا يقبل القسمة لذاته فمحول على عموم المجاز قوله وقد قيل آه جواب آخر للسؤال المصدر بقوله لا يقال آه حاصل السؤال المصدر بقوله لا يقال ان تقسيم الوجود الى وجود واجب ووجود ممكن انما هو كونه مشتركا لفظيا بينهما كما ان تقسيم العين الى الفؤارة والباصرة انما هو كونه مشتركا لفظيا بينهما فالوجود لفظ واحد له معان كثيرة وليس معنى واحد مشترك بين افراد كثيرة واجاب عنه الشارح اولا بقوله قسمة الوجود آه وثانيا بقوله وقد قيل آه وحصل ان تقسيم العين الى الفؤارة والباصرة ليس من جهة الاشتراك اللفظي بل انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين والمسمى مشترك معنى بين جميع المعاني ولولا هذا التاويل لم يكن تقسيما بل ترويدا فيرجع الى الاشتراك المعنوي واذا لم يكن تقسيم العين اليها من جهة الاشتراك اللفظي فكيف يقاس عليه حال تقسيم الوجود واعترض عليه المحشي بقوله والظاهر انه غير متوجه على السؤال لان حاصل السؤال ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي تقسيم باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود كما ان العين تقسم كك والتاويل دليل الاشتراك اللفظي لا المعنوي وانت تعلم ان هذا بعينه ما قال الشارح ورده اذ حاصله ان الاشتراك المعنوي الذي اثبتته المستدل لا يقطع مادة الاشكال اذ للمعترض ان يقول يجوز ان يكون تقسيم الوجود ايضا بهذا التاويل وهذا النحو من الاشتراك المعنوي لا يثبت المقصود اعني تحقق المعنى الواحد الذي يشترك فيه الموجودات باسرها قوله سواء كان آه هذا التقسيم بالنسبة الى الازاد وقد علم المحشي بالنسبة الى الحقيقة فقال وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة ذاتية بجميع الافراد او عرضية بغيرها او ذاتية لبعضها وعرضية لبعضها قوله الوجه الثالث آه محصله ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن المفهوم الوجود واحدا لبطل المحصر العقلي بين الوجود والعدم فانما اذا قلنا زيدا ما موجودا ودم معدوم لم يجرم العقل بالاختصاص فيها لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد به الوجود بمعنى آخره وادور عليه انه لا حاجة الى اخذ وحدة العدم بل اخذ وحدة العدم مستدرك لا دخل له في الاستدلال اذ على تقدير تعدده يكون الاستدلال المحصر بطر وكما حصل احتمال آخره وان يكون شي معدوما بالعدم آخر فيقال في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فيزيد اختلال المحصر واعتد رتبة الشارح في حواشي شرح التجربة القديم بان طر في المحصر على تقدير وحدة العدم تعدد الوجود والعدم المطلق والوجود الخاص فيمطل المحصر العقلي بينهما لاحتمال وجود آخرى لاحتمال كون زيد مثلاً موجوداً بوجود آخر سوى الوجود الذي قصد المحصر به وبين العدم وعلى تقدير تعددهما احد طرفي المحصر الوجود الخاص والطرف الآخر العدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل المحصر العقلي بينهما اذا لا يتصور المحصر عن شئ



وسلبه لا تتجلى ارتفاع الشئ من فاعله وانما تعلم انما يجزم بالحصر بين الوجود والعدم في قولنا الشئ اما موجود او معدوم من غير ان تصور العدم بهذا  
 المعنى اى بمعنى سلب الوجود والخاص فان قولنا زيدا موجود او معدوم يجزم بالحصر فيه من غير ان تصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص فقلبا  
 العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر فلا يكون الحصر عقليا الا ترى ان من قال ان معنى العدم غير مضاف الى الوجود مطلقا فكيف به اى بالحصر من الوجود  
 والعدم مع ان العدم عنده غير مضاف الى الوجود فعلم ان الجزم بالحصر بين الوجود والعدم لا يتوقف على تصور العدم بهذا المعنى ويرى عليه  
 ان غرض الشايع انه على تقدير ان يكون العدم متعديا لكل عدم رفع لما يقابل من الوجود والحصر بين الشئ ورفعته عقليا ليس بينهما واسطة اصلا  
 وهذه المقدمة ليست واسطة وقولنا انما يجزم به ان اما به انما يجزم بالحصر وان لم تصور العدم من حيث انه رفع للوجود فهو باطل اذا جزم بالحصر  
 لا يمكن الا اذا تصور الشئ ورفعته بما هو كذا وان اراد به انما يجزم بالحصر وان لم تصور العدم بهذا المعنى على سبيل التفصيل بل كيف تصور الاجمال  
 فعلى تقدير تسليمه تم كلام الشايع ايضا فانه ايضا رفع للوجود الخاص والاجمال ليس الا التفصيل المتعبر في حقيقة فالموجودية بالوجود الخاص الآخر  
 لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص لانه ليس فعاله وكذا المعدومية بعدم آخر لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافي الموجودية بالوجود  
 الخاص الذي ليس مرفوعة فان قيل اذا تصور العدم اجمالا لم يعلم انه سلب لانا الوجود الخاص فنجوز خشوشى عن الوجود الخاص وهذا العدم الخاص  
 يقال على تقدير اشتراك الوجود والعدم ايضا يبطل الحصر فلم يعلم عند تصوره اجمالا انه مضاف الى الوجود فان قلت انه من المعلوم انه لا يضاف  
 الا الى الوجود ويقال فقد حصل الجزم بالحصر بواسطة هذه المقدمة فلا يكون عقليا والحق ان الجزم بالحصر ليس بواسطة العلم بان بذارفعه بل  
 الرفع والمرفوع من شأنهما ان يجزم بمجرد تصوره اما لا يمتنع ولا يرفعان وهذا هو الحصر العقلي كذا اذا بعض الكا برقة والشر فيه اى في  
 حصول الجزم بالحصر من غير ان تصور العدم بسلب هذا الوجود ان الوجود صورة واحدة ولا عدم صورتين اجمالية غير معتبر فيها الاضافة  
 ويعبر عنه بالفارسية نيتى وتفصيلية يعتبر فيها الاضافة الى الوجود ومناط هذا الحكم اى مناط الجزم بالحصر بين الوجود والعدم ليس الا الصورة  
 الاولى دون الثانية فعلى ما ذكره الشايع لا يكون الحصر عقليا لانه جعل مناط الجزم بالحصر الصورة الثانية فلم يكن الحصر مبنيا على تقدير كونها متعديا  
 عقليا لان تصور العدم بهذا النحو اى بالمعنى التفصيلي خارج عن تصور طر في الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه في قولنا الشئ اما الانسان او  
 ليس بالانسان خارج عن تصور طر في الحصر في الانسان واللا انسان قد عرفت انما ان العدم سواء اخذ مجمل او مفصلا رفع للوجود قطعيا والحصر بين  
 النقيضين ضرورى مع ان السلب ان كان متعديا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال بمعنى لو كان السلب  
 متعديا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود يعود الاشكال عدم بقاء الحصر العقلي في قولنا الشئ اما موجود او معدوم كما كان عند اخذ وحدة  
 العدم فيكون اخذ وحدة العدم مستدركا لاحتمال ان يكون شئ موجودا بوجود آخر ومسلوبا بسلب آخر غير السلب الذي قصد الحصر به بين  
 الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده اى الى وجود هذا الشئ ورافعا له من غير ان يدخل الاضافة فيه فلا حاجة الى اعتبار وحدة العدم فيه  
 نظر اذ على تقدير تعدد مفهوم العدم يجوز ان لا يكون كل عدم صالحا الا الاضافة الى وجود خاص رافع له فيكون نقيضا له دون غيره من الاعداد  
 فلا يبطل الحصر العقلي وان كان العدم واحدا في نفسه متعديا بحسب الاضافة الى الوجود يلزم خلاف المفروض اذ المفروض تعدده وذلك  
 المتعدى التعدد بحسب الاضافة لا ينافي وحدته في نفسه فيكون العدم واحدا مع فرض تعدده لا يقال فيقيم من العدم على تقدير تعدده



العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا المحصر على ذلك تقدير الوجود الخاص والعدم الخاص وهو متقابل فيكون المحصر عقليا اذ لا يتصور  
 الخلو من شئ ونقيضه لا نأقول المحصر العقلي عبارة عما يجزم العقل فيه مجر وتصور الطرفين لا بالنظر الى شئ آخر يخرج مجر بالمحصر نظر الى تعدد الوجود  
 وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا المحصر عقليا وفيه ما اذا بعض الاكابر قد ان مقصود المقترض ان العدم الخاص مقابل الوجود الخاص يقتض  
 له والمحصر بين الشئ ونقيضه ضروري اولى لان التناقض واسطتي اثبات المحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا المحصر الا الوجود الخاص والعدم  
 الخاص والمحصر بينهما ثابت بلا ريب فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك وايضا لو تم ما ذكره لم يبق المحصر بين الايجاب والسلب المتناقصين  
 عقليا واغرض من عليه اي على الشارح شارح التجريد البديهة لانه لا معنى للعدم الا ما ينافي جميع الوجودات اعلم انه قال شارح التجريد مقترضا على الشارح  
 ان المحصر العقلي هو الوجود النظر اليه يجزم بالاخصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا لوجود غيره ولا معد  
 بعدم غيره واذا قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا لوجوده الخاص بل كان شمس  
 فاذا وجد زيد بوجوه آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا لوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالاخصار  
 في قولنا الشئ كما موجود لوجوده الخاص ولا ليس موجودا لوجوده الخاص ولا يجزم العقل بالاخصار في قولنا الشئ كما موجود بوجوه الخاص واما  
 معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون محصر عقليا هذا كلامه فقد حل العدم على ما ينافي جميع الوجودات وذلك لانه  
 ادعى ان زيد معدوم بعدمه الخاص ليس في معنى ليس موجودا لوجوده الخاص واستدل عليه بانه ان وجد بوجوه آخر او عدم بعدم آخر  
 صدق انه ليس موجودا لوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص وذلك لان العدم مفهوم لا يجمع مع الوجود اسلا فلو وجد زيد بوجوه  
 آخر لم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص مع انه يصدق انه ليس موجودا لوجوده الخاص فالوجود بوجوه آخر ليس مناقضا لسلب وجوده  
 بل انما ينافي سلب جميع الوجودات ولذا لو قال احد زيد معدوم ثم يقول موجود لوجوده آخر نسب العقل الى التناقض وذلك لعدم من العدم  
 معنى ينافي جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا في جميع المهميات المعدومة او متعددا بحسب تعدد ما لا يكون الترتيب بينه وبين الوجود الخاص  
 حاصرا لاحتمال ان يكون موجودا لوجوده آخر سوى هذا الوجود الخاص فلا حاجة الى اخذ وحدة العدم وانت جدير بان معنى العدم سلب الوجود وهو  
 المتبادر منه والمتعارف عند الجمهور فيكون معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود وسلب الوجود الخاص فيكون العدم  
 الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ينافي الوجود الا كما قال الشارح بل انما ينافي هذا الوجود فما ذكره شارح التجريد من معنى العدم وهو ما ينافي  
 جميع الوجودات مبني على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ما ينافي جميع الوجودات فاخذ العدم في الدليل  
 بالمعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور او معناه عند الجمهور العدم انضاف الى الوجود المنافي له وقد اخذت في الدليل مفهوم  
 غير مضاف وادعى ان هذا المعنى بنفس ذاته منافي للوجودات باسرها في حكم اخذ المقدمة الاخرى وهي ان العدم عبارة عما ينافي جميع  
 الوجودات وبه يختلف تقريره ويصير تقريره آخر والحاصل ان المتبادر من العدم سلب الوجود فيكون العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو  
 لا ينافي الوجود الا كما ان اخذ العدم بمعنى آخر غير سلب المضاف الى الوجود كما هو ظاهر كلام شارح التجريد فهو ليس معناه عند الجمهور ولا شيئا  
 من لفظ العدم ومنافيا لجميع الوجودات انما هو اذا اخذ مضافا الى الوجود المطلق فاخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه



الجمهور في حكم اخذ مقدمة اخرى وبذلك يختلف تقرير الدليل فلا بد من الاعتراض على ما اعترض عليه من قولنا فاخذ العدم او توجيه ما قال المحقق القدر  
 في الحاشية القديمة ان ما ذكر الشارح ليس اختصارا للدليل بل تركا لمقدمة اعني وحدة العدم واستعمالا للمقدمة اخرى مكانها كما يظهر من  
 التقرير حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم معنى لا يجمع شيئا من الوجودات فلا استدراك في اصل الدليل اذ يدور عليه ان تفسير اللفظ ببيان  
 المراد منه ليس اخذ مقدمة اخرى حتى يكون بمقابله وحدة العدم في التقرير الآخر ومحصل التوجيه ان اخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي  
 ليس مومنا عند الجمهور وان لم يكن اخذ مقدمة اخرى للمعنى في حكم اخذ مقدمة اخرى اذ يختلف تقريره ثم يمكن تقرير الدليل على وجه يدل  
 على اشتراك الوجود والعدم معا بان الوجود مقابل للعدم تقابل الايجاب والسلب اذ المحصر العقلي لا يتاقي الا به ولو كان احد المتقابلين  
 متعدد او دون الآخر لم يحصل التزويد الخاص بينهما فلم يبق المحصر عقليا فلا بد وان يؤخذ كل من المتقابلين واحدا وفيه ان هذا ايضا مما يتم في اخذ  
 وحدة العدم ثم اجري الدليل في وحدة الوجود واخذ وحدة الوجود ثم اجري في وحدة العدم اذ على تقدير تعدد الوجودات المحصر كما علمت فتا  
 ويمكن تقرير الدليل بان الوجود مناقض للعدم وكذا العدم مناقض للوجود والتناقض مفهوم واحد لازم للمتناقضين فكذا المناقض اي  
 فكذا كل واحد من المتناقضين اعني الوجود والعدم يكون واحدا لا استلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم وفيه ان كون مفهوم التناقض واحدا شخصيا  
 في حيز المنع يجوز ان يكون للعدم مع وجود مناقضته ومع وجود آخر مناقضته اخرى وكونه واحدا نوعيا وان كان مسلما لكنه لا يوجب كون المناقض  
 واحدا لجواز ان يكون المناقض شيئا متعدد وتحقق حصته من التناقض بينه وبين واحد من مناقضه وحصلت اخرى بينه وبين مناقض  
 وربما يقرر الدليل بان كلامنا من الوجود والعدم مناقض للآخر ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون  
 الا بين مفهومين اعلم ان اثبت بهذا الدليل وحدة الوجود فلا بد من اخذ وحدة العدم بان يقال مفهوم العدم واحد وهو مناقض للوجود ووحدة احد  
 المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر فيكون الوجود وايضا معنى واحد وان اثبت به وحدة العدم فلا بد من اخذ وحدة الوجود فيقال مفهوم  
 الوجود واحد وهو مناقض للعدم ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين فيكون  
 للعدم ايضا معنى واحد واستدل على وجوب كون التناقض بين المفهومين بقوله ولو لم يكن احدهما واحدا بل يكون متعدد مع وحدة الآخر لطلعت  
 العقلي بينهما اعني لو كان احد المتناقضين واحدا والآخر متعدد لبطل المحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ارتفاع الشيء واحد من نقيضه مع بقا  
 النقيض الآخر وكذا يجوز ارتفاع هذا النقيض مع بقا النقيض الاول وهما شك مشهور وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء  
 نقيض له فيكون الوجود ايضا نقيضا له فان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه  
 فقد تحقق له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني عين الاول لان تصور الثاني متوقف على تصور العدم بخلاف الاول فالجواب ما قال  
 المحقق الدواني في حاشي شح التجريد ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس بعدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه  
 في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب  
 الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم الوجود الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول ومن الوجود الذي هو  
 في قوة الموجبة وقد اكرر هذا المصداق ليعلم ان كون المرفوع نقيضا للمرفوع بناء على ان نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بشيء بل انهم قد اجمروا على



من المتناقض يكون من الجانبين فتأمل قوله قلنا قد تحصل الاعتراض انه انما يطل المحلل العقلي لواريد بقوله موجود موجود بوجه خاص من جهة  
 المتعددة واما اذا اريد به ما يصدق عليه الوجود فلما افزع بصير المعنى للموجود باحدى الوجودات او ليس موجودا اصلا ولا ريب في كونه محصورا  
 عقليا وحاصل الجواب انه لا يكون المحصور بلاحظه لفظ الوجود واما ضاع فلا يكون محصورا عقليا بل استقرارا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه  
 وذلك لان مال هذا المحصور ان شئ اما ان يكون موجودا باحدى المعاني التي وضع لفظ الوجود بانها اولاد ذلك مما يتغير بان يفرض لفظ الوجود  
 موضوعا لا قل من تلك المعاني او لاكثر منها فيلزم تغير حال الشئ في كونه موجودا او معدوما بمجرد تغير الاوضاع وهذا باطل او روي عليه اولاد كونه  
 ان يكون المحصور بلاحظه احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظه اطلاق لفظ الوجود عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع ولو على البدلية وهذا  
 غير مناف للاشتراك اللفظي وثانيا بانه لم يلاحظ في هذا المحصور اللفظ ولا الوضع فلا معنى لقول الشارح في كان المحصور بلاحظه اللفظ واما ضاع  
 عنها المحشى بقوله وجودا محتمل معنيين الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود والمعنى الاول يستلزم الاشتراك المنه  
 ضرورة ان فردا يصدق على جميع افراده على سبيل البدلية فيكون له طبيعيتكليه يصدق عليها على وجب الاجتماع ايضا كما تحققت من قبل فيكون  
 الوجود مشتركاً معنويا بين الوجودات على سبيل الاجتماع فان دفع الالاء الاول اذ قد ثبت الاشتراك المعنوي والمعنى الثاني يوجب ملاحظه اللفظ  
 ووضعه فان دفع الالاء الثاني ولما كان الاول يستلزم المدعى يعني الاشتراك المعنوي حمله اي حل الشارح الوجود الواقع في كلام المورد على المعنى  
 الثاني وهو ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب بحسبه اذ لا حاجة الى الجواب بحسب المعنى الاول كما لا يخفى قوله اذ علم انه لما ثبت الشارح اشتراك  
 الوجود بين الوجودين اشتراكا معنويا اراد المحشى ان ثبت اشتراك العدم بين المعدومين فقال ولعلم بالضرورة ايضا ان بين العدم  
 والمعدوم من الشكره في السلب في الاعيان باليس بين الوجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك معنوي كما ان الوجود مشترك معنوي قوله  
 فلم يتميز الواجب عن الممكن اذ اى يصدق الواجب والممكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمته للموجود اليها قسمه عقلية لان قسمته  
 العقلية عبارة عما يكون الانفصال فيها بين الاقسام حقيقيا فتكون الاقسام منها متباينة غير مجتمعة في شئ واحد فان قيل كون الشئ الواحد  
 موجودا بوجودين باطل قطعاً فبطلان القسمه العقلية على هذا الاحتمال الباطل غير شنيع يقال كون شئ موجودا بوجودين وان كان متماثل  
 توقف القسمه عليه نياني كونها عقلية ضرورة ان بطلان كون شئ موجودا بوجودين مقدمه اجنبية لا دخل لها في المحصور العقلي وابتداء المحصور العقلي  
 على المقدمه الاجنبية نياني كون القسمه عقلية وبه يسقط الجواب فان الجواب بني على بطلان كون شئ موجودا بوجودين وظاهر ان هذه مقدمه  
 اجنبية لا دخل لها في القسمه العقلية وابتداء القسمه على المقدمه الاجنبية نياني كونها عقلية يقال بعض الاكابر قد ان كون القسمه عقلية  
 لا يجوز احتمال اجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احتمالاً باطلاً غير ظاهري كيف وجبنا احتمال ضروري الطرفين باق وان كان مضمولاً بادنى التماس  
 فلا بد من ان يراو بكونها عقلية كونها بديهية عند العقل وهذا لا ينافي قيام احتمال باطل عند العقل ضرورة قوله وهذا سخافه اذ اعترض عليه  
 بان الظاهر ان علمه لسخافه هي ان الحق عدم الاشتراك اللفظي وحيث يكون من هيب من يقول بكونه مشتركاً عقليا بين الجميع يخف عنه والافعال  
 بين الواجب والممكن في ذلك فليس تحكما حتى يكون سبباً لسخافه واجاب عنه المحشى بقوله علما اذ ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه  
 ببعض الوجودات اي الملكات تخفيف في نفسه لكونه تخصيصاً بلا تخصص اذ اثبات المعنى العام للوجود ثم الحكم بكونه عاماً في الملكات دون



واجب تكلم فالتفرقة بين الواجب والممكن بان الوجود مشترك معنوي بين الممكنات ومشارك لفظي وبين الواجب بخلاف جدواً ونف من فني هذا المعنى  
بالكلية كما ذهب إليه من يقول بالاشتراك اللفظي بين الجميع قال بعض نظري كلام المحشي ان الحكماء ذهبوا الى ان وجود الواجب تعالى عين ذاته ووجود  
الممكنات زائد على وجودها ومشارك بينها فالوجود الواجب والوجود الامكاني متباينان غير متشاكسين الا في اللفظ فالذهب الذي نقل عن لكشي  
بعينه ذهب الحكماء مع انهم يذكرون الاشتراك اللفظي ويشبهون اشتراكه بين الوجودات كلها واجبا كان او ممكنا كما ذكر في الشرح في اول المقصد  
فالاكتفاء على ذهب الحكماء نسبة الساقية الى مذهب لكشي كما وقع في المتن والشرح في غير موضع ثم اجاب عنه بان المفهوم من الوجود معنى انتزاعي  
يعاين عن الفاعلية يستوي وهو مشترك بين الوجودات كلها ومعنى كونها في الواجب تعالى انه بنفس ذاته مصداق حل ذلك المعنى  
الانتزاعي من غير اعتبار حثية زائدة كما يقال التقديم والتأخير عين الزمان بمعنى ان مصداق كلهما نفس ذات الزمان وهو حاصل في الواجب  
تعالى بالنسبة الى الوجود المصدري وذلك المعنى الانتزاعي زائد في الممكن بمعنى ان مصداق حله لا يكون نفس الذات بل من حيث الاستناد  
الى الجاهل فالحكماء يقولون باشتراك ذلك المعنى الانتزاعي بين الوجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا مع القول بانه عين في الواجب  
وزائد في الممكن المعنى الذي ذكره انت تعلم ان الوجود يطلق على حثيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني مصداقه ونشأ انتزاعه فلا اول  
لا ريب في اشتراكه بين الواجب والممكن بمعنى ان المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية يستوي منتزع عن جميع المعيات واجبة كانت او ممكنة على السواء  
واما المعنى الثاني فهو في الواجب نفس ذاته وفي الممكن امر زائد على ذاته على ما هو مشهور فاذا لم يكن عندهم لا يكون مصداق الوجود المصدري ونشأ  
لا انتزاعه بل قيام امر بذاته وليس الكلام هنا في الوجود المصدري بل في مصداقه ونشأ انتزاعه ولا ريب ان وجود الواجب بهذا المعنى مخاف  
وجوده لم يكن عندهم ومن ثم لم يقولوا للوجود حقيقتان احدنا عين الواجب سبحانه والثانية امر مشترك بين الممكنات برزتها وهذا هو ختام  
الكشي فلا وجه لما يرد عليه والاعتماد على مذهب الحكماء كما وقع من الشايع قوله فانخصرت آه الاحتمالات العقلية هنا بالنظر الى كون الوجود  
نفس المهيته في الواجب والممكن جميعا وجزءا لها اكونه زائدا فيها او كونه نفس المهيته في الواجب وجزءا في الممكن او بالعكس وكثيرا ما يتردد في  
الواجب وزائد اعليها في الممكن وبالعكس تسعة والمذاهب المعتدة بها ثلاثة الاول كونه عين المهيته في الواجب والممكن جميعا واختاره الشيخ  
الاشعري والثاني كونه زائدا في الواجب والممكن جميعا وهو مذهب المتكلمين والثالث كونه عينها في الواجب وزائدا في الممكن وقد اختاره الحكماء  
المشاؤون والتحقيق في هذا المقام ان الوجود قد يطلق ويراد به معناه المصدري وهو مفهوم بدوي يتصوره كل احد يعبر عنه بالفارسية يستوي  
وهو معنى اعتباري لا يمكن ان يكون عيناً شئ من الموجودات سوى نفسه ولكونه معنى اعتباري لا يتحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون  
ذلك المعنى مصداقاً للوجودية الاشياء وصحى الانتزاع الموجودية عنها وقد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الانتزاعي ونشأ انتزاعه وهو متحقق  
في نفس الامر لا فرض فارض وانتزاع منتزع والا لكان موجودية الاشياء باعتبار المعية وهذا سفسطة فاما ان يكون نشأ انتزاع هذا المفهوم  
بمصداق حله نفس المهيته التي ينتزع هو منها بل لا يادة اعليها في الواقع وبلا عرض حيثية لها في نفس الامر او يكون مصداق حله ونشأ  
انتزاعه امر زائداً على المهيته عارضاً لها في نفس الامر سواء كان منضمماً الى المهيته او متفرعاً عنها والثاني بطل قطعاً اما اوله فلان ذلك الامر لا يتردد  
لما ان يتحقق في مرتبة نفس المهيته فيكون عين المهيته ذاتها من ذاتها تافلاً يكون عارضاً لها في نفس الامر ولا زائداً عليها في الواقع ولا

بمعنى اعتباري لا يمكن ان يكون عيناً شئ من الموجودات سوى نفسه ولكونه معنى اعتباري لا يتحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون ذلك المعنى مصداقاً للوجودية الاشياء وصحى الانتزاع الموجودية عنها وقد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الانتزاعي ونشأ انتزاعه وهو متحقق في نفس الامر لا فرض فارض وانتزاع منتزع والا لكان موجودية الاشياء باعتبار المعية وهذا سفسطة فاما ان يكون نشأ انتزاع هذا المفهوم بمصداق حله نفس المهيته التي ينتزع هو منها بل لا يادة اعليها في الواقع وبلا عرض حيثية لها في نفس الامر او يكون مصداق حله ونشأ انتزاعه امر زائداً على المهيته عارضاً لها في نفس الامر سواء كان منضمماً الى المهيته او متفرعاً عنها والثاني بطل قطعاً اما اوله فلان ذلك الامر لا يتردد لما ان يتحقق في مرتبة نفس المهيته فيكون عين المهيته ذاتها من ذاتها تافلاً يكون عارضاً لها في نفس الامر ولا زائداً عليها في الواقع ولا



في مرتبة نفس المهيبة فيكون عارضا لها بعد تلك المرتبة ولو بعدية بالذات فان العارض اى عارض كان لا بد وان يتاخر عن تقرر مرتبة  
 المعروض فالمهيبة في تلك المرتبة المتقدمة على عروض هذا العارض اما ذات او ليست شيئا اصلا على الثاني لا يكون مصداقا لمحل نفسها وذاتا  
 عليها ايضاً وعلى الاول يلزم كونها مصداقا للوجود قبل عروضه لكونها مصداقا للكون فلا يكون ذلك الامر انما هو المصداق المطابق للوجود  
 لا يقال يجوز ان يكون ذلك الامر منفصلاً عن المهيبة لانا نقول على هذا التقدير اما ان يكون منشأ نزاع الوجود عن المهيبة علاقتها وارتباطها  
 بينهما وبين ذلك المنفصل او لا على الثاني لا يعقل انتزاع الوجود عن الحقيقة بل انما يتزعج الوجود عن ذلك المنفصل فلا يكون المهيبة موجودة ونبينا  
 الكلام في منشأ انتزاع الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول يتعين القول بان منشأ انتزاع الوجود وذوات الحقائق وانفسها بلا زيادة  
 امر عليها اصلاً واما ثانياً فلان الوجود لو كان عارضا للمهيبة في الواقع كان له قيام بالمهيبة اما انضماما او انتزاعا فيكون الوجود عارضا للمهيبة  
 موضوعا له فيلزم تقدم المهيبة عليه بالوجود ضرورة تقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهيبة موجودة قبل عروض الوجود لهما او الموضوع  
 لا بد وان يكون شيئا متصلا قائما بالفعل قبل ان يقوم به العرض الذي هو بالقياس اليه موضوع كما صرح به الشيخ في قاطع خبره رياس الشافعي  
 ولا يسيل في نفى عرضيته مع القول بكونه قائما بالمهيبة اذ على هذا التقدير يكون حالها فينا اعتدالها في نفس الامر فلا اقل من ان يكون حاله  
 بالقياس اليها حال الاعراض الانتزاعية بالقياس الى موضوعاتها واما ثانياً فلانه على تقدير عروضة للمهيبة اما ان يكون عروضة لها انضماما  
 وهو بدسي الاستحالة لانه انما عارضا فيلزم كونه موجودا بالوجود والمهيبة وهذا عرض لشيء لنفسه بالنسبة لمستحيل واما رابعا فلان الوجود لو كان قائما  
 بالمهيبة يكون تشخصه متفادا من تشخص محله ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل فيكون محل تشخصا قبل وجوده مع ان الوجود تشخص  
 متساوقان لا يقال قيام الوجود بالمهيبة من حيث هي كما صرح المحقق الطوسي لانا نقول لا يخلو اما ان يراود بالمهيبة من حيث هي هي  
 نفس المهيبة بلا امر زائد ففي تلك المرتبة لا بد وان تكون ذاتا لا فلا معنى لقيام الوجود بها فتكون مصداقا للوجود وايضا كما عرفت واما  
 ان يراود بها المهيبة المعروضة لتلك الحثية في الذهن بان يكون تلك الحثية قيد العروض الوجودا وشرطا لقيام الوجود بها او يكون  
 طرف قيام الوجود بها هو المحاط بالذهني فغيب ان موجودية المهيبة ليست عبارة عن كونها معروضة لحثية ذهنية او مشروطة بحثية ذهنية  
 ولا منوطه بالمحاط بالذهن ضرورة ان موجودية المنهيات ليست بلحاظ لاحتياط الاكلام في مرتبة الحكاية الذهنية بل في الصفات المهيبة  
 بالوجود في نفس الامر وايضا معنى الوجود الذي يصعب به الذهن المهيبة في مرتبة الحكاية قائم بالذهن لا بالمهيبة وبهذا ظهر ان ما زعم اكثر  
 المتأخرين ان معنى قولهم الوجود ذلك على المهيبة انه زائد عليها في الذهن لاني الاعيان ليس له معنى محصل وثبت ان ما هو منشأ انتزاع  
 الوجود المصدرى ومصادقه ليس عارضا للمهيبة في نفس الامر قائما بها في الواقع انضماما او انتزاعا وليس للمهيبة مرتبة في نفس الامر  
 تكون فيها عارضية عن كونها مصداقا للوجود ولا بد للعروض في نفس الامر ان يكون لذات المعروض مرتبة لا يكون فيها مصداقا لمحل  
 العارض وصحة انتزاع الوجود عن المهيبة لا يستلزم كونه من عوارض المهيبة بل لا بد ان يكون المنتزع عن عوارض المنتزع عنه ان لا يكون المنتزع  
 حكاية عن نفس الذات وقد تحقق ان الوجود حكاية لنفس الذات والحكي منه هي نفس الذات بلا زيادة اموا عليها فحالها بالقياس الى الذات  
 حال الذات بالقياس اليها بلا تفاوت اصلاً واما قال صاحب الاقوال المبين ان ذات الموضوع في محل الذاتيات يستقل بمصادقية العمل



مع غزل النظر عن اية حيشية كانت غير اذما حمل الوجود فمصادقه نفس ذات الموضوع لكن لما من حيث بي بل باعتبار جاعلية العلة بها فاذ انقرفت  
بضرورة او برهان صحيح حمل الوجود قطعا ووربا يتوالت الحكم بها مشاهدة ترتب انما المية عليها فيتعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيكم بصورة الحمل  
لان ترتب الاتا مصداق الحمل ايضا ففقد فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة ليس بشي الا اول افلا انه ان اراد يكون الذات الموضوع في حمل الذاتيات  
مستقلة بمصادقية الحمل مع غزل النظر عن اية حيشية كانت غير لان ذاتة سوا كانت مجموعته متفردة ام لا مستقلة بمصادقية حمل الذاتيات عليها فلا يخفى  
بطلانه فان الذات الممكنة قبل الجعل والتقرر لا شي تعض لما يكن ان يعصدق عليها على ايجالي اصلا وان اراد به ان ذاتة بعد المجموعية والتقرر مستقلة  
بمصادقية حمل الذاتيات عليها من دون زيادة ام منسلم لكن الذات حين تقرر باوجعها مستقلة بمصادقية حمل الوجود وعليها ايضا بلا زيادة امر عليها واما  
ثانيا فلان قوله واما حمل الوجود واه ان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود وليس نفس ذات الموضوع سوا كانت متفردة ومجمولة او لم تكن منسلم  
لكن لا يمكن ان يكون مصداق حمل الذاتيات ايعم نفس الذات سوا كانت مجموعته او لم يكن وان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود وليس  
نفس ذات الموضوع المتفردة فهو بطم ضرورة ان حمل الوجود لا ينفك عن الذات المتفردة من حيث هي واما ثانيا فلان قوله بل باعتبار جاعلية  
العلة لما ان المراد به ان جاعلية العلة معتبرة في مصداق الوجود بان تكون حيشية تقييدية في مصداقه فلا يخفى بطلانه لان تلك الحيشية متاخرة  
عن مصداق الوجود قطعا وان اراد به ان جاعلية العلة حيشية تعليلية لمصادقه فان معنى بها انما علة لمصادقية مصداقه في نفس الامر فذلك  
ايضا او مصداقه نفس الذات المتفردة ومصادقيتها ليس امر اذا اذ عليها حتى يكون لها حلة ورا علة نفس الذات وان المراد به ان اعتبار جاعلية  
العلة لها حيشية تعليلية لمصادقية مصداقه في الحاد العقل فهذا ايضا باطل اذ كثيرا ما يتخرج الوجود عن الميات ويعصدق بحمل عليها من دون حلة  
تلك الحيشية مع انه لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات تحقق هذه الحيشية في مصداق الذاتيات ايضا فالحق ان مصداق الوجود  
المصدرى ونشأ انشائه نفس المية سوا كانت المية واجبة او ممكنة والفرق ان الحقيقة الواجبة غير مجموعته والحقيقة الممكنة مجموعته لا ما يتوهم ان  
مصداق الوجود في المية الممكنة حيشية استنادا الى الجاعل وفي الواجب ذاتة بذاته اذ هذه الحيشية متاخرة عن مصداق الوجود ولولا اصطلاح على ان  
لا يطلق على ما يكون مصداق الوجود وفيه نفس الذات بالجعل ان مصداقه عليها ويطبق على ما يكون مصداقه نفس الذات بنفسها انه عليها فلا  
مشاحة فيه لكنه لا يبدى نفعنا مع انه يلزم على هذا ان لا يكون شي مع الممكنات عين ذاته كما لا يخفى وليس المراد بعينية الوجود وزيادته حلة على الوجود  
حلا اوليا وان شاء هذا الحمل كما هو المشهور في اصطلاح المنطق من ان ما يكون محمولا على شي حلا اوليا يكون عينه وما لا يكون محمولا عليه بذلك الحمل  
يكون زائدا عليه ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود والمصدرى عين الحقيقة الواجبة او الممكنة سوى نفسه فكيف يتصور ان يقع في ان الحجة  
عين في الميات كلها وعين في الواجب وزائد في الممكن او الوجود بالمعنى المصدرى لا يمكن ان يكون عين الحقيقة من الحقائق بالحمل الاول بل المراد  
منها اي من العينية والزيادة هنا حلة عليه حلا بالذات وحلا بالعرض فما يكون محمولا على شي حلا بالذات يكون عينه وما لا يكون محمولا عليه حلا بالعرض  
يكون زائدا عليه ومعنا بالجملة معنى عينية الوجود وشي غير ليس هو ان الوجود والمصدرى عينه لا معنى انشرا على الاصح ان يكون عينه شي  
من الحقائق بل معنى عينية الوجود شي ان مصداق الوجود والمصدرى ونشأ انشائه نفس ذاتة بشي بل انضمام امر وزيادته حيشية ومعنى كونه زائدا  
عليه ان مصداقه ليس نفس ذاتة بل شي منضم اليها او متخرج عنها واعلم ان مصداق الحمل عبارة عن كون الموضوع بحسب وجوده خارجا جري او لا جري



بحيث يصح عنه الحكم كما يتفان كان نفس ذات الموضوع بلا انضمام امر واعتبار حشيتية مصداق المحل فالمحل المحاكى عنه محل بالذات كما قال المحل بالذات ان يكون  
 مصداق المحل نفس ذات الموضوع من حيث هي بلا عرض حشيتية زائدة اصلا كما في محل الذات والذاتيات والوجود على ما حققناه او مصداق الموضوع  
 نفس الذات المتقرة لا امر زائد يقوم بها انضماما او انتزاعا وان لم يكن نفس ذات الموضوع مصداق المحل بل يكون المصداق اعتبارا امر آخر مما  
 يكون المحل المحاكى عنه محلا بالعرض كما قال والمحل بالعرض ان يكون مصداق المحل خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حشيتية مأخوذة  
 منها سواء كانت انضمامية او انتزاعية كما في محل الوجود على تقدير كونه زائدا ولا يدرى وجهه انا وبعض الكابرقة هذا انما يتاني على راي من جعل  
 الوجود الحقيقي امر متزعا عما على راي من جعله امر انضمام او سبانا فلا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في محل الاوصاف  
 العينية الانضمامية فيكون محل الوجود على تقدير كونه صفة انضمامية من قبيل محل الاوصاف العينية كالسواد والبياض مثلا على موصوفاته لعل  
 ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقابلة بينها كما في محل الاضافيات مثل الفرق والتحت وغيره فان مصداق  
 حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصداقه لها كما في محل العدميات  
 كعدم البصر فان مصداق حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد عليه بانه غير مصداق له مصداق محل الوجود على تقدير العينية ذات الامر  
 من حيث هي وعلى تقدير الغير ذات مع حشيتية زائدة عليها كحشيتية استناده الى الجاعل وحشيتية صدور الاشياء عنه اعلم ان المصداق قد يطلق بزيادة  
 به على الجاعل اعني المحكي عنه وقد يطلق ويراد به علة مطابق المحل اعني علة المحكي عنه في الواقع وقد يطلق ويراد به علة صدق الحكمية في الملاحظة  
 فمصداق محل الوجود بالمعنى الاول نفس المبهمة بلا امر زائد عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما عرفت في الدرس السابق ولا يمكن ان يؤخذ حشيتية الاستناد  
 او الصدور معتبرة في مصداق الوجود بهذا المعنى لان هذه الحشيتية ان كانت تقييدية كانت متاخرة عن مصداق الوجود لان كل حشيتية انضمامية  
 او انتزاعية يوجب سبق الوجود عليها ضرورة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وان كانت تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فيكون  
 مصداق الوجود ونفس المبهمة فيكون الوجود بعين المبهمة على تقدير اخذ هذه الحشيتية تعليلية وان قيل معنى العينية ان لا يكون لمصادقه علة في الواقع  
 يقال لا يبقى النزاع في عينية الوجود وزيادته بهذا المعنى لا يمكن التفوه به في الممكن اصلا كما لا يخفى واما مصداق حمله بالمعنى الثاني فهو علة مصداق  
 الوجود والمعنى هو نفس الذات المتقرة وتلك العلة هي نفس ذات الجاعل المستقل بالتأثير الحشيتية اخرى فانها بالضرورة متاخرة عن نفس المبهمة  
 ومصداق المحل بالمعنى الثالث قد يكون حشيتية الاستناد والصدور وقد يكون مشاهدة ترتب آثار المبهمة عليها وقد يكون صدق هذا المحل في زيادة  
 غير مغلل بالمصداق بهذا المعنى وبالحيلة لا معنى لكون حشيتية الاستناد والصدور مأخوذة في مصداق الوجود بالمعنى المراد هنا فاقابل ويقترب من  
 ذلك اي ما ذكر من ان النزاع في الوجود والصدور في ان مصداقه نفس الحقيقة او امر زائد عليها ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مبدأ الامور  
 التي هو مصداق الوجود والصدور في انه عين له بالمحل الاولى او غيره بالمحل العرضي لان مال القولين واحد وتحقيقنا هذا المعنى بما حققناه ان الامور  
 من عينية الوجود وزيادته المحل بالذات وبالعرض نظير لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفى عينية المعنى انه لا يلزم من اشتراك الوجود شيئا  
 معنويا ان لا يكون عينا لان العينية بمعنى المحل بالذات بان يكون مصداق المحل نفس ذات الموضوع لا يتاني الاشتراك المعنوي الذي يجوز ان يكون  
 الامور الكثيرة متشاكلات متزعة امر واحد مشترك بينها واما العينية بحسب المحل الاولى فهي منافية للاشتراك المعنوي او لا يمكن ان يكون معنى واحد محمولا



على الكثير بالحمل الاولى ولا يلزم من اشتراكه بحسب اللفظ اثباتاى اثبات العينية ان يجوز ان يكون كل من المعاني المختلفة خارجا محمولا عليه بالعرض  
فما وقع من المص قبل هذا البحث في آخر المقصد الثاني من ان القائلين بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية محل نظر اذا اشتراك المعنوي لا يتأثر  
العينية فلا وجه تخصيص العينية على القول بالاشتراك اللفظي وكذا ما وقع عن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع نفى العينية على اثبات الاشتراك  
المعنوي محل نظر اذا اشتراك اللفظي لا يوجب العينية كما ان الاشتراك المعنوي لا ينافيها فلا وجه لتفريع نفى العينية على الاشتراك المعنوي وتحقيق ان  
اشتراك الوجود المصدري بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان يكون مصداقه ونشأته نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض واما  
اشتراك الوجود والذي هو مصداقه ونشأته بحسب المعنى فهو ينافي العينية قطعاً وانطباعاً من كلام المص ان الكلام فيه فالقن ذلك ومظهر  
تفصيله قال في الحاشية ولجب من المص انه قال في بحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس في الخارج هويتان تمايزتان احداهما المهيمنة  
والاخرى الوجود بل ليس في الخارج الا المهيمنة من دون ان يكون هناك امر يسمى بالوجود ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع عنه ذلك الامر ويصفه  
به ومصدق هذا الحكم هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع عن زيد مثلاً الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له بمصدق هذا الحكم ومطابقه ليس  
الاذات زيد وقال ههنا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية وكأنه ما قال ههنا هو في اول النظر وقال ههنا بعد تدقيقه استنتج  
قال بعض الفضلاء في تدقيقه نظر لان عدم التمايز في الهوية لا يوجب العينية بالحمل الاولى ولا بالحمل بالذات اذ على تقدير اعتبار الحثية العقلية  
في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون زائداً عليه مع عدم التمايز بينه وبين المهيمنة في الهوية ولو اريد بالعينية مجرد عدم التمايز في الهوية مع انه صلاً  
جديد لم ينقل من احد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحثية التي هي مصداق حملها العقلية واثبت  
تعلم ان عدم التمايز في الهوية يوجب العينية بمعنى الحمل بالذات اذ يحل ان يكون مصداق الوجود نفس المهيمنة بلا زيادة امر وعروض عارض واما الحثية  
العقلية فلا بد وان يكون خارجة عن مصداق حمل الوجود وكما عرفت فلم يكن مصداق حمل الوجود النفس المهيمنة التي هي مصداق حمل  
نفسها وذاتياتها وكون الوجود في الممكن مجعولاً لا يستلزم كون الوجود زائداً عليه بمعنى نفى العينية بالمعنى المراد ههنا فان مصداق الذاتيات  
ايضاً مجعول في الممكن ولا يلزم من ذلك زيادة الذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من اعتبار الحثية العقلية زيادة الوجود عليها وهذا  
من العينية ليس مشتركاً بين جميع الانتزاعات بل في الانتزاعات المنترعة عن نفس الذات فتأمل بدقة النظر قوله والثاني آه اعلم ان  
حاصل الدليل المقام على اثبات عينية الوجود ان الوجود لو كان زائداً على المهيمنة وعارضاً لها كانت المهيمنة من حيث هي مع قطع النظر  
من جميع الامور الخارجية والعوارض العارضة لها معدومة اذ لا يتصور الوساطة بين كونها موجودة ومعدومة فيلزم من انضمام الوجود اليها انضمام  
المهيمنة المعدومة بالوجود فيلزم ان تكون موجودة حال كونها معدومة وهو محال لانه اجتماع النقيضين ومحصل الحل ان المهيمنة من حيث  
هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عيناً لما ولا جزءاً فيها لان الوجود والعدم من العوارض والعوارض لا يمكن  
ان يكون عيناً او جزءاً والوجود انما ينضم الى المهيمنة من حيث هي ولما لم تكن المهيمنة من حيث هي موجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم  
من انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين ولما كان ههنا توهم ان يقال انه يلزم على هذا ارتفاع النقيضين في مرتبة المهيمنة لعدم تحقق الوجود  
والعدم كليهما في تلك المرتبة وهو محال اجاب عنه المحشى بقوله حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين في المرتبة بمعنى ان ارتفاع النقيضين



استعمل عبارة عن ارتفاعها في نفس الامر واللازم منها ارتفاعها في المرتبة فان ذلك اى ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة  
عن النقيضين فسلب الوجود والعدم في مرتبة الذات والثاني يرجع الى سلب الذات والذاتي عنها اى عن النقيضين وهو ليس مستعمل فان  
نفي الجزئية والعينية من احد النقيضين كالوجود مثلاً لا يستلزم اثباتاً للنقيض الاخر كالعدم حتى يلزم اجتماع النقيضين عند ثبوت الوجود  
لما وكلا سلبها عن عدم لا يوجب اثباتاً للوجود حتى يلزم اجتماع النقيضين عند عدم المية سلبها عن النقيضين ليس بحال لانه لا يوجب  
اجتماعها ولا ارتفاعها في نفس الامر والحاصل ان ارتفاع الوجود والعدم عن المية معناه ارتفاع الجزئية والعينية عن الوجود والعدم بان  
الى المية ضرورة ان الوجود والعدم كليهما من العوارض وسلب العوارض واجب عن مرتبة المروض بمعنى قوله المية من حيث هي  
لا موجودة ولا معدومة ليس ان المية من حيث هي ليست بموجودة في نفس الامر ولا معدومة فيها حتى يلزم ارتفاع النقيضين بل معنا  
ان مرتبة المية مسلوقة عن عينية الوجود والعدم وجزئيتها بمعنى انها ليسا جنين للمية ولا جزأين منها وهذا ليس بحال لانه ليس ارتفاع  
النقيضين حقيقة فاذا انضم اليها الوجود وتصير موجودة واذا انضم اليها عدم تصير معدومة ولا يلزم منها ارتفاع النقيضين ولا اجتماعها  
في نفس الامر ولا استحالة في ان لا يكون مفهوم شئ من النقيضين علناً ولا جزأً للشئ كما ان مفهوم الانسان وسلبه ليس عليا للواجب سبحانه  
ولا جزأً منه وفيه نظرون وفيه ان النقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي المقيد يعني ان نقيض الوجود في المرتبة  
انما هو سلب المقيد يعني ان الوجود المقيد بكونه في المرتبة مسلوب فالوجود مقيد بكونه في المرتبة والسلب مطلق وليس نقيضه السلب المقيد  
فان النقيض عبارة عن الرفع لا عن الايجاب والسلب المقيد ايجاب عدلى فحاصل الاستدلال ان الوجود لو كان زائداً لكان مسلوباً  
عن مرتبة الذات فكانت معدومة اى لا تكون موجودة في مرتبة الذات نقولنا المية من حيث هي هي ليست بموجودة تفصيل القولنا  
المية من حيث هي معدومة فلا يصح القول بان المية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بل كون معدومة فعلى تقدير سلب عدم  
يلزم ارتفاع النقيضين وفيه نظرون لان مقصود المص والشراح ان المية في مرتبة الذات ليست الا هي والعوارض مسلوقة عنها  
انها ليست علناً لها ولا جزأً منها فالمية من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا عدم ليس علناً لها ولا جزأً منها  
فالمقصود من ارتفاع النقيضين في المرتبة هذا المعنى فقط دون ارتفاع النقيضين استعمل وهو عدم صدقها عليها اصلاً في مرتبة من  
المراتب والحاصل ان الثابت في مرتبة الذات لا يكون الا ما هو ذاتي لما وظاهر ان الوجود وكذا عدم ليس بذاقي للمية خضع سلب الوجود  
والعدم وسائر العوارض عن المية بمعنى قولهم ان الوجود والعدم مسلوبان عن مرتبة المية انما يسلب بجزأين من المية ولا يثنى لهما وهذا  
المعنى يجمع بلا مرتبة وليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة فاقال المحشى ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا  
المقيد ان استحال ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما يشهد بالفطرة السليمة كيف ما ارتفاعها في ظرف يستلزم  
اجتماعها في ذلك الظرف لا يفسد هو مرادهم بارتفاع النقيضين في المرتبة كما قد عرفت والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى  
ارتفاع المرتبة عنها يعني ان مرجع ارتفاع النقيضين عن المرتبة الى ان المرتبة مرتفعة عنها بمعنى ان النقيضين ليس واحد منهما عين الذات  
ولا جزأً منها ولا قباحتها فيه من قبيل اشتباه مصداق القضية بمرجعها ذلك لان مرجع القضية عبارة عن مضمونها ولا يربط



ان مضامين القضية تغير مصدرها فان المصادق مقدم على القضية فانه عبارة عن كون الموضوع بحيث ثبت له المحمول او سلب عنه والمضمون عبارة عن اخذ مبدأ المحمول مضافا الى الموضوع وهما متغايران وارتفاع المية عن النقيضين مصادق القضية فلا يكون مرجعا وليس المراد بالمرجع المال دون المضمون وهو اطلاق شائع فلما ناقشته الان في اللفظ ساقت بوجه آخر ايضا وهو ما بينه بقوله لان الكلام في سلب الثابت لاني السلب الثابت يعني ان الكلام في سلب الوجود الثابت في مرتبة المية لاني السلب العدولي في سلب النقيضين كالوجود والعدم بمعنى سلبها البسيط في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما كالوجود وسلب سلبها عنه لان الوجود في المرتبة نقيضه سلب الوجود ومنها سلبا بسيطا وهذا هو العدم ومعناه سلب المرتبة عن الوجود وسلبا بسيطا على تقدير سلب العدم ايضا عن المرتبة كان معناه سلب سلب المرتبة عن الوجود ولما اذا كان العدم بمعنى السلب الثابت فيكون مال ارتفاعا عما سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت اذ ليس معنى العدم على هذا سلب المرتبة عن الوجود بل معناه سلب المرتبة عن اللا وجود وهو اي سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلبها عنه ظاهر الفضاخرة امتناع خلواتي عن كونه ذاتيا وغيره ذلك وقصدت ان مرادهم بسلب العدم عن مرتبة المية سلب عينية العدم وجزئية فلا محرم في العدم الثابت لاني السلب البسيط مثال بالصواب في الجواب عن الاستدلال ان يقال المية من حيث هي معدومة والوجود ينضم اليها من حيث هي معدومة ولا يلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين لان هذا الوجود عارض ونقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة المية فالعدم الذي في مرتبة المية ليس نقيضا للوجود حتى يلزم التناقض من انضمامها اليها وسياتيك تحقيق المقام وتفصيله ان شاء الله تعالى وفي الكلام في غاية السخافة ما اولاه انه مناف لما قال سابقا ان معنى قولك المية من حيث هي معدومة ليست بموجودة لان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا النفي المقيد وهذا النفي صادق في مرتبة المية فعلى تقدير انضمام الوجود اليها يلزم اجتماع النقيضين ولما ثانيا فلان الكلام في الوجود العارض والعدم العارض لاني الوجود والعدم في المرتبة وما قال بعض الاكابر في توجيه كلامي ان لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود اصلا فلما تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عرض الوجود فلما حصل لانه ان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم في ذاتها فلما نحن نتناقض مع انه مناف لما قال سابقا ان الكلام في نفى المقيد لا النفي المقيد وان المية معدومة معناه ليست بموجودة وان كان المراد من معدوميتها في مرتبة الذات ان العدم المقابل للوجود صادق في مرتبة الذات منع بطلان يلزم المعدومية بحسب الواقع كما لا يخفى واما ثالثا فلان سلب الوجود في مرتبة العارض الذي هو نقيض الوجود في هذه المرتبة يتحقق في مرتبة المية لعدم تحقق نقيضه اعني الوجود في تلك المرتبة فلم يتحقق ذلك السلب ايضا في مرتبة المية لزم ارتفاع النقيضين فنتلك المرتبة وهو مستحيل في جميع المراتب كما صرح به قوله ونخصه آه تلخيص اختيار شق ثالث في انضمام الوجود الى المية وهو انضمامه الى المية وحدها يعني الى نفس المية من حيث هي لا الى المية الموجودة ولا الى المية المعدومة حتى يلزم التناقض او وجود المية قبل وجودها ولا يخفى انه اي تلخيص الجواب بهذا النمط انما يلزم القول على التقرير المذكور في شرح التجربة وهو بهذا الوجود لو كان زائدا على المية لكان حقة قائمة بها فلما ان يقوم بالمية الموجودة او بالمية المعدومة لعدم الوسطة وكلاهما محالان اما الاول فلا مستلزاما ان يكون للمية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم ان يجمع النقيضان



اذ يكون للمهية موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية  
الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فظاهر ان هذا التقرير لا يلزم ما ذكره المصنف في تقريره الدليل اذ ليس فيه الا الزام التناقض على تقدير  
كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها وليس فيه التزديد بين الشقيين حتى يجاب باختيار شق ثالث وغاية التوجيه ما افاد بعض الاكابر  
قوله ان الشارح لما منع اول كون المهية معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان لقائل ان  
يرجح ويقول نعم المهية ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمهية الموجودة او المعدومة فنخص الجواب على  
وجهه للمبقي للمستدل طمع في الرجوع لا يقال لا يصح انضمام الوجود الى نفس المهية لان الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض للمعقولات  
الاولى في الذهن ولا بد من تقدم وجود المعروض على المعارض فيلزم ان يكون المهية موجودة فيه قبل وجودها لانا نقول كونه من المعقولات  
الثانية يستدعي كون الذهن طرفا للمعروض لا كون الوجود الذي قيد للمعروض وشروطا للمعروض حتى يلزم وجود المهية قبل وجودها وكون  
الذهن طرفا للمعروض انما يستدعي الاشتراك بين المثبت والمثبت له لا الفرعية حتى يلزم الاستحالة وتحقيق المقام ان القول بان الوجود  
قائم بالمهية من حيث هي هي ليس له معنى محصل لانه ان كان المراد بالمهية نفس المهية بلا امر زائد فهي في المرتبة المتقدمة على قيام الوجود  
بها اما ان تكون ذاتا فتكون مصداقا للموجود وتسمى لانزاعه فيلزم قيام الوجود بها او معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها معنى لانزاعه  
او ليست ذاتا فهي لا شئ محض فلا معنى لقيام الوجود بها اصلا والقول بان الوجود قائم بالمهية من حيث وجودها في الذهن فمفصلة  
لان المهية المعروضة لتلك الحيشية في الذهن بان تكون تلك الحيشية قيد للمعروض الوجود او شرط لقيام الوجود بها او يكون طرف قيام  
الوجود بها هو الحياطة الذهنية الذي هو طرف عروض هذه الحيشية لما انا توجد في خصوص الحياطة الذهنية ولا يخفى ان الكلام هنا ليس في مرتبة  
الحكاية الذهنية بل في اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر وموجودية المهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيشية ذهنية  
في الحياطة الذهنية ولا مشروطة بحيشية ذهنية ولا منسوبة الى الحياطة الذهنية ولا ريب ان معنى الوجود الذي يصف الذهن به المهية في مرتبة الحكاية  
الذهنية قائم بالذهن لا بالمهية فتأمل ولا تغفل قوله قيام الصفة اه اعلم ان للتبوي معنى الاول لا يكون السلب جزا للمفهومه والثاني  
ما من شأن الوجود الخارجي والثالث الوجود الخارجي والمراد به هنا المعنى الاول لان الوجود اعم اعتباري قد عرفت ان الوجود يطلق على عيني  
الاول المعنى البديهي الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي وهذا المعنى اعتباري انشائي ولا ينزل في عينية وزيادته اذ هذا المعنى الانشائي لا يمكن  
ان يكون عينا لشي من الاشياء بل هذا المعنى متخرج عن الاشياء بعد تحققها والثاني ما هو مصداق لهذا المعنى الانشائي ونشأ لانزاعه  
متحقق في نفس الامر بلا اعتبار معتبر وفرض فارض والاختلاف في العينية والزيادة ما هو فيه على تقدير كونه زائدا لا بد ان يكون اما صفة  
انضمامية قائمة بالمهية قيام الصفات الانضمامية بوصفاتها ولما كان انضمام صفة الى موصوف فرعا على وجود الموصوف فلا معنى لانضمام  
شي الى ما ليس بشئ فيكون المهية وجود قبل الوجود ومن اجل انه بالبعد ابتداء الوجود ان كانا متعينين يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كانا  
متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق وهكذا حتى يلزم التساوي صفة انشائية قائمة بالمهية قيام الصفات الانشائية بوصفاتها  
وعلى هذا ايضا يكون الوجود من موارض المهية فيكون المهية مرتبة واقعية لا يكون فيها مصداقا للوجود وفروقه انه لا بد ان يكون لها طرف



تقدم على مرتبة العارض فيلزم تقدم الملية بالوجود على الوجود مع ان الوجود يكون موجودا بالوجود الملية فيكون العارض عارضا لنفسه  
من دون تغاير اصلا ولا سبيل الى القول بان وجود تلك الصفة عينها اذ على هذا يجوز ان يكون وجود الذات عينها اذ الفرق بين موجود  
وموجود في هذا الحكم غير معقول وايضا عينية الوجود عند هم مستلزم للوجوب فيستحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها والحاصل ان الوجود  
لو كان صفة زائدة على الملية فلا بد من ان يكون قائما بالملية قيا انضماميا او انتزاعيا وعلى التقديرين قيامها بالموصوف فرع لوجوده اذ  
تقدم الموصوف على العارض اي عارض كان واما تميزه عنه في نفس الامر ضروري واما تميزه عنه في مرتبة الحكاية الذهنية فلا  
كلام فيه اذ هذا الاتصاف ليس مناطا للموجودية وليس هذا الوجود قائما بالملية بل هو قائم بالذهن فثبت ان الوجود منتزع  
عن نفس الملية وليس من عوارضها اصلا فهو حكاية نفس الذات وليس معنى قائما بالذات انضماما او انتزاعا وبهذا  
يظهر ان جواب المصداق لا يرجع الى طائل وتقييد الصفة بالتبوتية اقرارا عن محمول سالت المحمول فانه عند المتأخرين لا يستدعي وجود  
الموصوف وان قيل ان تقييد الصفة بالتبوتية مما لا وجه له فان الصفة السلبية اليفية تقيضي وجود الموصوف كما في معدولة العمدة او لم  
خروج محمول هذه القضية بهذا التقييد يقال خروج محمول المعدولة المستدعي لوجود الموضوع بالاتفاق لا يفي المقصود اذ المقصود ان  
الوجود ولكونها صفة تبوتية تقيضي وجود موصوفها واستدعاء بعض الصفات السلبية وجود الموصوف لا يضر استدعاء الصفة التبوتية  
لوجود موصوفها حتى يضر ما هو المقصود بتحقيق المقصود من هذا التحقيق الاجابة عن الوجه الثاني من الاستدلال وستعرف انه لا يفي  
ولا يسمن من جرح ان طبيعة الاتصاف من حيث هي مع قطع النظر عن كونه خارجيا او ذهنيا يستدعي تحقق الموصوف مطلقا سواء كان  
تحققه في الخارج او في الذهن والاتصاف الخارجى يستدعي تحققه في الخارج كاتصاف الجسم بالسواد واما القسم من الاتصاف يستدعي  
ثبوت الحاشيتين معا في ظرف الاتصاف والاذن يستدعي تحققه في الذهن كاتصاف المفهوم بالموضوعية والجمولية لان  
المفهوم بوجوده الذهني متصاف بالموضوعية والجمولية واما الصفة فهي بخصوصها ولا بخصوصها بمغل عن هذا الحكم وذلك لان صحة  
انتزاع الصفة عن الموصوف كاف وهذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف في الواقع لا ثبوت الصفة فيه ايضا وذلك لان الاتصاف  
زيد مثلا بالعمى بحسب وجوده في الخارج وليس في الخارج الا زيد بيده اذ ان قيس الى البصر يكون البصر مسلوبا عنه بالفعل ثانيا لما اقوة  
القرينة فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجود موصوفه في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع الصفة عنه وصديق هذا الحكم لا يفي  
الاثبوت الموصوف على الوجه المخصوص اذ لا يمكن ان يكون المعنى اسلمى موجودا في الخارج وتفصيله ان طبيعة الاتصاف يستلزم ثبوت  
الحاشيتين في ظرف ما لا على سبيل التوقف اعلم ان الضرورة العقلية شاهدة بان وجود الموصوف ضروري في ظرف الاتصاف في مطلق  
الاتصاف واما ثبوت الصفة بنفسها في ظرف الاتصاف فليس ضروري فيه وجودها في ظرف آخر سوى ظرف الاتصاف لغو في ذلك  
الاتصاف فاتصاف زيد بالعمى مسلوبا بغيره قائما يستدعي تحقق زيد والسواء في الخارج على وجه يصح انتزاع المعنى والفرقية عنها لا وجود  
والفرقية بنفسها في الخارج او في ذهن من الاذهان اذ ليس زيدا معى في الخارج بوجوده في ذهن عمرو مثلا ولما السواء فوقا بالفرقية الموجودة  
في ظرف آخر غير ظرف الاتصاف وبالحكمة اذ لم تكن الصفة موجودة في ظرف الاتصاف فوجودها في ظرف آخر لا يدخل له في ذلك الاتصاف



اصلاً فان قلت قد صرح الشيخ في النيات الشفاد بان لا يكون موجوداً في نفسه استحالة ان يكون موجوداً في شيء فوجب وجود الصفة في مطلق الانصاف في اي طرف كان قامت ظاهراً بوجود الصفة في طرف الانصاف ليس بضروري في مطلق الانصاف اذ لا وجود للعمى والفوقية في طرف انصاف زيد بالعمى والسما بالفوقية ووجود العمى والفوقية في ذهن من الاذهان العالية او السافلة لغو في انصاف زيد بالعمى والسما بالفوقية في الخارج وهل هذا الا كما يقال زيد تصف بالسواد الذي في عمر وظهر ان وجود الصفة ليس بضروري في مطلق الانصاف بل بقدر الضروري صحة انتزاعها عن الموصوف فتكون موجودة بالتبع بوجود المنشأ وخصوص الانصاف الانضمام يستلزم ثبوتها في ثبوت الموصوف والصفة في طرف الانصاف على سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانضمامي يكون بانضمام لصفة الى الموصوف في طرف الانصاف كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج فهو يستدعي ثبوت الحاشيتين معاً في طرف الانصاف ولا بد ان يكون الانضمام متاخراً عن وجود المنضم والمنضم اليه فالخارج في الانصاف الانضمامي طرف لمصداق الانصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا لمصداق وجود الانصاف الذي لا وجود له في الخارج فمصداق انصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد المتحقق في الخارج مصداق وجود الانصاف معناه المصدرى الذي لا تحقق له الا في الذهن قال كون الخارج طرفاً للانصاف والثبوت الى كونه طرفاً للحكمي عنه بالانضمام والثبوت فالخارج اذا كان طرفاً للانصاف بالصفة الموجودة في الخارج يكون طرفاً للثبوت هذه الصفة ايضاً اذ لا فرق بين الانصاف والثبوت الا بان الارتباط الذي يكون بين الموصوف والصفة فانفت به الموصوف يسمى انصافاً واذا انفت به الصفة يسمى ثبوتاً فلي تقدير كون لصفة موجودة في الخارج الخارج كما انه طرف للانصاف طرف للثبوت ايضاً وبهذا يلزم ان يقال بعض نظري كلام محشى ان الانضمام له مفهوم منشأ والمفهوم معنى نسبي انتزاعي يحصل في الذهن فهو فرع الحاشيتين فيه ضرورة ان تحقق النسبة في الذهن فرع تحقق المستبين فيه وهذا النظر لا تفاوت في الانصاف الانتزاعي والانضمامي فان الانصاف الانتزاعي فرع الحاشيتين في الذهن اذ العلم يكون الفوقية مثلاً لصفة للسما لا يعقل الا بعد العلم بالسما والفوقية واما منشأ الانضمام فهو المعبر عنه بهذه اللفظ والمنشأ كثيراً ما يعبر بلفظ منشأ له كالوجود وهو انما يكون للوجود الخاص للحال اذ به يتخرج مفهوم الانضمام والحلول فنقول لمحشى ان الانضمام فرع الحاشيتين في طرف الانصاف في حيز الخفاء بل البطلان فان الوجود الخاص للصفة وان كان فرعاً لوجود الموصوف لكن لا يكون فرعاً للصفة والا يلزم الدور والتوقف في الانضمام بالنظر الى المنشأ انما يكون بالنظر الى الموصوف فقط وخصوص الانصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في طرف الانصاف وثبوت الصفة في طرفه الا على سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانتزاعي في طرفه لا يستدعي التحقق للموصوف في ذلك الطرف لا تحقق الصفة فيه لكن تحقق الموصوف في ذلك الطرف صحيح لا انتزاع الصفة عنه فيكون المصنفه متحقق تبعية تحقق موصوفه وتحقق الصفة بنفسه في طرف من الظروف لغو في ذلك الانصاف فانه اذا لم تكن الصفة متحققة في طرف الانصاف فوجودها لا وجود لها في طرف آخر سواداً لانصاف زيد بالعمى في الخارج انما هو لان زيد موجود في الخارج باجمه صحيح لان يتزع عنه العمى لان العمى وجوده في الخارج بوجه وغير وجوده في ذهن من الاذهان بوجوده غير وجوده فظهر ان القول بوجود الصفة وثبوتها في طرفها كما قصد خرج لمحشى تبعاً للمحقق الدوراني وانما به سفسطة الميقت اليها وبعده التمهيد يشجع في تقرير الجواب وقال في انصاف الوجود كونه في ذات انتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في طرفه في نفسه الوجود فلا بد ان يكون



كون الشيء موجوداً متعيناً ولا تقدم شيء على نفسه ولا التسمي اعلم انك قد عرفت سابقاً ان الوجود ليس وصفاً عارضاً للمهية في نفس الامر لانضمامها ولا انتزاعاً  
 بل ليس في الواقع النفس المهية والوجود حكايته عن نفس الذات المتقررة في الواقع ومعنى قولنا المهية موجودة ليس انها متصفة بصفة زائدة مساوية  
 بالوجود بل نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست صفة زائدة عارضة للانسان انضماماً او انتزاعاً كذلك  
 الوجود ايضا ليس صفة زائدة عارضة للمهية انضماماً او انتزاعاً وعلى هذا الاسنى لا تصاف المهية بالوجود واما لا تصاف انما يكون بالصفة الزائدة العارضة  
 ولو كان الوجود من الصفات الانتزاعية لكان قائماً بالمهية قيام الاعراض الانتزاعية بموضوعاتها فيكون الوجود عرضاً والمهية موضوعاً فتكون  
 المهية متقدمة عليه بالوجود وتقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصداقاً للوجود قبل عروض الوجود ولما فتكون موجودة قبل عروض الوجود ولما  
 وبالجملة لا يتصور للمهية ما مرتبة لا يكون فيها مصحح الانتزاع معنى الوجود فلا يمكن ان تكون المهية موصوفة بالوجود وصفاً قائماً بها اذ ليس لها مرتبة  
 تحصل قبل ان تنزع عنها الوجود اي قبل ان تصف بالوجود واذ معنى التصاف بالمهية بالوجود وهو صحة ان تنزع عنها الوجود فان قلت المراد بالتصاف  
 الانتزاعي معنى الاشمال للخط الاتحادي كالتصاف بالمهية بالاجزاء العقلية وبذلك النحوى من الاتصاف يستلزم وجود الموصوف من غير توقف عليه  
 والتصاف بالمهية بالوجود وكذا لا يلزم تقدم الشيء على نفسه وتخلل الامر الخارج في ثبوت الذاتي وما في حكمه لما هو ذاتي له قلت على تقدير ان يكون المراد  
 بالاتصاف معنى الاشمال للخط الاتحادي ويكون التصاف بالمهية بالوجود على نحو التصاف بالمهية بالاجزاء العقلية يكون مصداق الوجود لنفس المهية  
 بناءً على ما يكون حال الذاتيات بالقياس الى الذات ولما تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فيكون الوجود عيناً للمهية لازماً عليها  
 اذ لا وجود للمهية ليس الاحل عليها احكاماً بالذات كما هو محتمل سابقاً فيكون هذا تسليماً للدليل الاجاباً عنه مع انه ياتي عن ارادة هذا المعنى  
 قوله هذا في مرتبة احاد او معنى تقدير الحول يكون الوجود عرضاً للمهية موضوعاً له فيلزم بالزعم والحاصل انه اما ان يقال الوجود من عوارض المهية  
 او يقال انه منتزع عن نفس المهية بل امر زائد وحاله بالقياس الى المهية حال الانسانية بالقياس الى الانسان على الاول يلزم بالزعم ولا يجدي  
 التلخيص بالخط الاتحادي الى طائل وعلى الثاني مع اياه العبارة عن ارادة هذا المعنى كير ما ذكره المحشى تسليماً للدليل الاجاباً عنه ثم ان الكلام ليس  
 في الوجود المصدري بل في مصداقه ونشأ انتزاعه ونشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امر انتزاعياً اذ لا تحقق للانتزاعيات الابدانية شيئاً ما فينتهي  
 بالآخرة اما الى نفس المهية او الى امر متصاعى فيلزم بالزعم ولا ينفع ما ذكره المحشى اصلاً ولعلك قد علمت ما ذكرنا ان قوله هذا في مرتبة الحول عجب  
 جداً لان الصفة سواء كانت انضمامية او انتزاعية لا بد وان تتأخر عن نفس ذات الموصوف لانها قائمة في موصوفة قيا انضمامياً او انتزاعياً  
 فتكون متأخرة عن موصوفة الذي هو موضوعه قطعاً نعم على تقدير كون الوجود منتزاعاً عن نفس المهية يكون الوجود عبارة عن حكايته عن نفس  
 تقرر الذات ولا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فلا يكون الوجود متأخراً عن نفس الذات الا في مرتبة الحكاية واما في مرتبة المصداق فليس  
 هناك امران حتى يتصور الفرعية لكن لا يكون الوجه صفة اصلاً لانضمامية ولا انتزاعية فتأمل بدقة النظر واما في مرتبة المحل اي في مرتبة الحكاية  
 فمطلق ثبوت الشيء للشيء سواء كان الثبوت ذاتياً او عرضياً يتأخر عن ثبوت المثبت له فلا يخدور فيه لان المحمول الذي هو المشتق يتأخر عن  
 قيام مسبب انضماماً او انتزاعاً والحاصل ان المحل حكايته عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول لما كان المحمول مشتقاً بالاتحاد الذي بين الموضوع  
 والمحمول لمشتق محلي عنه فنصدق المحل تحقق الاتحاد في الواقع ونشأ بالاتحاد قيام المسبب انضماماً او انتزاعاً فاما بالمهية بمعنى الوجود



فرع وجودها بنافية ما يلزم من مفهوم الوجود عن المبدأ أعني الوجود ولا استحالته فيه فان المشتق فرع المبدأ وانما تعلم انه اذا كان منشأ الاتحاد  
 مع الوجود قيام المبدأ انضماما او انشرا فلا بد من تقدم الموصوف بالوجود على قيام المبدأ فيلزم الاستحالة المذكورة ولا يجدي ما ذكره الى طائل  
 والتحقيق ان قولهم ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المثبت له ومتاخر عنه كمثل معينين الاول ان ثبوت شئ شئ في الذهن يعني في مرتبة الحكاية فرع  
 ثبوت المثبت له في الواقع في اى ظرف كان والثاني ان ثبوت شئ شئ في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول فغير  
 حق اذ لا ريب ان الحكاية بثبوت شئ شئ ولو بثبوت الوجود للشئ او بثبوت ذاتياته او بثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت  
 له موجودا في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شئ لما هو معدوم محض ولا شئ يثبت ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود  
 على الوجود اذ الحكاية بثبوت الوجود للشئ انما يمكن اذا كان ذلك شئ موجودا فان الموجبات باسرها كاذبة عين عدم الموضوع ضرورة ان  
 الحكاية فرع محكي عنه وهو المثبت له سواء كان نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاته او بحيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة  
 نعم صدق الحكاية بثبوت شئ شئ لا يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له في الواقع كليا اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها  
 على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذات او ثبوت الوجود لها ليست متوقفة بحسب المصدق على وجودها اذ ليس في مثل هذا  
 الحمل تعدد بحسب المصدق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ ثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات ثم العقل ككله الى ثابت وثبت له  
 بل انما يكامل بجملة نيا يكون المحمول صفة زائدة عارضة للموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع مع صفة زائدة عارضة لها فيكون  
 ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له واما المعنى الثاني من معينين فصح انهم اقيم اذ لا شك في ان ثبوت شئ شئ في الواقع فرع  
 تحقق المثبت له ولا يتحقق ثبوت الوجود او الذاتيات للشئ اذ ليس هناك الا نفس الذات فالحق ان حكاية بثبوت شئ شئ فرع فعلية  
 المثبت له اى فرع نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المثبت له وليس المراد به مناه الانشائي بل المراد مصداقه  
 اعني نفس ذات المثبت له وهذا التحقيق من خواص هذا التعليق فان قيل ثبوت المحمول للموضوع في مرتبة الحمل مفاد العقد في العمليات المنزلة  
 الا في العملية البسيطة اى محمولها الوجود اذ مفاد العقد في العملية البسيطة ثبوت الموضوع في نفسه لان وجود الشئ هو نفس موجودته  
 وليس وجوده اى وجود الوجود وجودا رابطيا في الموضوع بل وجود الموضوع مفاد زيد موجود وثبوت زيد لا ثبوت الوجود ولزيد فليس له ثبوت  
 للغير وانما يضطر اليه في الحكاية للضرورة العقدية فعلا عن ان يستدعي ثبوت المثبت له وما لا يوجد يكون وجود الشئ عبارة عن نفس موجودته  
 ما قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لما هي  
 سائر الاعراض حاجتها اى حاجتها سائر الاعراض الى الوجود حتى يكون موجودا يعني ان سائر الاعراض سوى الوجود محتاجة الى الوجود ولتكون  
 موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا يعني ان الوجود لما لم يكن محتاجا الى الوجود في كونه موجودا لم يصح ان يقال بان وجوده  
 في موضوعه هو وجوده في نفسه يعني ان للوجود وجودا لما يكون للبياض وجود سوى وجود الجسم بل يعني ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود  
 موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع اعلم ان محصل الاعراض ان ليس للوجود ثبوت للغير لانه ليس صفة قائمة بالمهية بل هو منزوع عن  
 نفس المهية وهذا لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود ونفس المهية بلا عرض عارض وكلام الشيخ يعني على ما ذهب اليه من ان مصداق



الوجود زائد على المية المكنية ومضاد على مذهبه ان الوجود من كونه عرضاً قائماً بالمية يخالف سائر الاعراض حتى ان لها وجوداً هو وجودها لها وليس  
 للوجود وجوداً زائداً على نفسه منتسب الى موضوعه والا لتساوت الوجودات بل هو بنفسه ناعت لموضوعه مرتبط به لا بوجوده ناعتاً زائداً عليه بخلاف  
 سائر الاعراض فان لها وجوداً ناعياً قائماً به يرتبط مع موضوعاتها وليس معناه ان الوجود الذي مصدره نفس المية ليس له وجوداً زائداً على نفسه  
 بل وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه بخلاف سائر الاعراض حتى يصح التأييد اذ على هذا التقدير لا معنى لمكون الوجود عرضاً ولا لمكون  
 مصدره موضوعاً كما لا يخفى على من له فهم سليم ثم في كلام الشيخ كلام لان الوجود على تقدير كونه عرضاً لا بد وان يكون امراً زائداً على المية قائماً  
 به احوالاً فيها فلا معنى للفرق الذي ذكره بين الوجود وبين سائر الاعراض اذ على تقدير حلول الوجود في المية يكون للوجود وجوداً ناعياً في  
 المية قطعاً والفرق بين عرض وعرض في هذا الحكم تحكم محض قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجوداً في الموضوع ان لا يكون  
 له وجود في الموضوع يعني ان الوجود وان لم يكن موجوداً بنفسه وقائماً بالموضوع قيام الصفات الانضمامية بموضوعاتها لكن لها وجوداً بنفسها  
 انتزاعاً فلا يلزم من عدم كون الوجود موجوداً بنفسه في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع وقيام به قيام الصفات الانتزاعية بنفسها  
 كيف وقيام الوجود بالمية ضروري لان مصدره على المشتق قيام المبدأ فلو فرض ان الوجود غير قائم بالمية لم يصدق قولنا زيد موجود مثلاً  
 وانت تعلم ان الوجود لو كان قائماً بالمية لكان عرضاً والمية موضوعاً بالقياس اليها فاما ان يكون قيامه بها قياماً انضمامياً او قياماً انتزاعياً  
 والا لاول بطناً قطعاً كما عرفت وعلى الثاني يكون الوجود موجوداً بالوجود والمية فيلزم عروض شيء لنفسه بالضرب المستحيل على ان الاوصاف في  
 الانقسام الانتزاعي ليست موجودة بوجود مناهل الوجود والموصوفات بل ليس الوجود والموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فقيام  
 الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها عبارة عن صحة انتزاعها عن موصوفاتها وليس لها بالحقيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك  
 على سبيل المجاز فالمشتق الذي مبني على وصف انتزاعي ليس صدقه على شيء منوطاً بقيام مبدئه بموصوفه حقيقة فصدق مطلقاً المشتق على شيء غير مستلزم  
 لقيام مبدئه الاشتقاق فتأمل ثم ان ما قاله هنا من ان ما قال في فروع الحواشي ان الوجود ليس بعرض وايضا قد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من  
 المحققين من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرين الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناءً على اعتبارهم  
 النسبة التقديرية وعلى التقديرين لا بد في كل قضية سواء كانت بلية بسيطة او مركبة من نسبة حاكية واذا كان في مرتبة الحاكية ثبوت شيء لشيء وجب  
 ان يكون في درجته الحاكي عنه ايضاً ثبوت الوجود والمية بل يصح الحاكية قال في الحاشية الحاصل ان الحاكية متحدة مع الحاكي عنه فاذا كان في الحاكية امر ليس  
 في الحاكي عنه لم يكن للاتحاد بينهما انتقاعاً اعلم انه قال الحاشي في حاشي شرح التهذيب المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو غير  
 الوجود وجوده هو وجود الموضوع فالمية البسيطة بحسب الحاكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الرباطي وبحسب الحاكية والعقد الذهني يحتاج اليه  
 بخلاف المية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه وقال ايضاً الحاكية بنفس مفهوم القضية والحكي عنه هو مصدرها والنسبة انما هي في الحاكية  
 بدون الحاكي عنه والتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتد ان الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكلب عدوماً كلامهم  
 بان المراد بالنسبة منشأ انتزاعاً وبنسب ما قاله هنا كما لا يخفى والتحقيق ما قال في حاشي شرح التهذيب واعلم انه قال بعض الاكابر قدرة التحقيق ان  
 مصدر المقولية البسيطة نفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم على عنه بخلاف العمليات المركبة وليس للوجود الذي به الموجودية قياماً



بالمهية الموجودة والمحكي عنه في القضية مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامري من غير اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يمكن  
عنه عن حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تقرره بحيث يصح انتزاع الصفة عنه او بحيث ينضم اليه الصفة ولم يستدع التقرر  
الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكايته عن التقرير وصف زائد ولا يلين ان ليس للموجودية الصورية قيا بالمهية اصلا كما زعم الصمد  
المعاصر للمحقق الدواني لان هذه مكابرة لا يلتفت اليها بل لما قيام بالمهية لكن ليس موجوديتها باعتبارها كيف وهو معنى يخرج بعد تقرر رتبة  
الانوار والاريد الحكاية عن قيام هذا المعنى الصوري الانتزاعي في مثل الحكاية عن قيام سائر صفات المهيات كاشيائية ونحوها داخلية في الهيئات  
المركبة ولا بد لها من وجود رابطي وانت تعلم ان ما افاد من كون مصداق المهية البسيطة نفس تقرر الموضوع في غاية التحقيق اذ المهية البسيطة  
عبارة عن قضية معمولها الوجود وهي حاكية عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكايته عن نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذات الموضوع  
ولا اتصاف للمهية بالوجود اصلا لانه ليس من عوارض المهية كما سبق منا مفصلا وما قال في تزيف كلام الصمد المعاصر للمحقق الدواني بان الوجود لا يمكن  
قيامه بالمهية فما لا يدري محصلا اذ الوجود لما كان حكايته عن نفس الذات ومرتبة الحكاية انما هي في الذهن فمفهوم الوجود والذي هو نفس حكايته ذهنية  
ليس قائما الا بالذهن لا بنفس المهية فلا يكون عارضا للنفس المهية في نفس الامر ويكون الحكم كونه لاحقا للمهية كذا في غير مطابق للواقع والماقولة اذا  
اريد الحكاية عن قيام آد فنجيب جدا اذ الحكاية عن قيام الوجود بالمهية لا يمكن ان يكون بليته مركبة اذ القضية التي معمولها الوجود والوجود بليته بسيطة كما تقرر  
عندهم نعم اثبات مفهوم سوى الوجود سواء كان من جوهرات الحقيقة او من عرضياتها من حيز المل المركب وبالمد التوفيق ومنه الوصول الى تحقيق  
قولهم فيلزم كون اشئ آد يعني على تقدير كون الوجود صفة زائدة قائمة بالمهية يلزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها اذ لا معنى لقيام الصفة  
بما هو معدوم محض فيلزم كون اشئ موجودا مرتين مع قطع النظر عن كون الوجود والسابق عين الوجود واللاحق او غيره فان كان الوجود السابق  
عين اللاحق يلزم تقدم اشئ على نفسه وان كان غيره يلزم التس في الوجودات واورد عليه انه لا يلزم الاستحالات التي ذكرها الا اذا كان اشئ واحد  
وجودات متعددة في ظرف واحد اذ على تقدير ان يكون اشئ واحد وجودات متعددة في ظروف متعددة يجوز ان يكون لذلك اشئ وجودا واحدا  
خارجي والآخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي للشي هو قوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن لا يكون موقوفا على الوجود الخارجي حتى  
يلزم تقدم اشئ على نفسه بل يكون موقوفا على وجوده في ذهن آخر وكذا فلا يلزم الا التس في الوجودات وهي لكونها اعتبارية منقطعة بانقطاع الاعيان  
وان قيل انه يلزم التس في الازهان قلنا التس في الازهان وان كان لازما لكنه ليس بحال لما قال وهي غير مرتبة يعني ان الازهان المتعددة غير  
مرتبة فلا يلزم التس في الامور المرتبة حتى يكون مستحيلا واورد عليه بانه لا فائدة في اعتبار تعدد الظروف فان اللازم على تقدير وجود الظرف ان يتس  
في الوجودات التي هي امور اعتبارية واجب عنه بان كون اشئ الواحد موجودا بالوجودات متعددة في ظرف واحد بين الاستحالة بخلاف تعدد الوجودات  
بحسب تعدد الظروف اذ الاستحالة فيه اصلا في زعمه قال بعض الاعلام ما كان الوجود الذهني مخصوصا بالعلم الانطباعي كفي لبطالة لزوم التس  
في الصور الالهية المتميزة بحسب الشخص تمايزا كما الوجودات المرتبة وايضا الترتيب في الوجودات يستلزم الترتيب في الازهان ولو بالعرض وذلك  
يكفي لبيان الاستحالة سيما بالاولية والثانوية الى غير ذلك فيجزي فيها البرهان وكون الوجود من الامور الانتزاعية غير ضرارا لانها مستحقة في نفس الامر  
بتحقق منشأ انتزاعها ولاحق انه لا معنى لكون المهية متصفة بالوجود في ذهن من الازهان لان قيام الوجود بالمهية واتصافها بالوجود على تقدير



كون الوجود عارضا في نفس الامر هو موجوديته في نفس الامر ولا ريب ان موجودية المهيبة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معرضة لحيثية ذاتية  
 ولا مشروطة بحيثية ذهنية ولا منوطة بلحاظ الذهن اذ موجودية المهيبة ليست موهوبة بلحاظ لاخطا بالجملة اتصاف المهيبة بالوجود في ذهن من لا يراها  
 ليس الا في مرتبة الحكاية الذهنية ولا كلام في هذه المرتبة بل في اتصاف المهيبة بالوجود في نفس الامر وليس معنى موجودية المهيبة على تقدير كون الوجود  
 عارضا لها في نفس الامر الا اتصاف المهيبة بالوجود في نفس الامر وما معنى الوجود الذي يصف به الذهن المهيبة في مرتبة الحكاية الذهنية فهو قائم  
 بالذهن لا بالمهيبة فتأمل وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متعينين بحسب الحقيقة النوعية  
 وكلما الحاصل في ذهن والحاصل في ذهن آخر متغايران بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متعينين بحسب الحقيقة النوعية ولا شك ان القول  
 بان ثبوت الشئ المشي فرع ثبوت المثبت له انما يقتضي ان ثبوت الشئ المشي فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشترك له بالنوع فثبوت  
 الوجود الخارجي لا يكون فرعاً لثبوت الشخص الخارجي والموجود الذهني ليس عين لشخص الخارجي بل غاية الامر الاتحاد في الحقيقة النوعية فهذا الاستدلال  
 كونه فرعاً لثبوت الوجود الذهني لا يكون فرعاً لثبوت هذا الشخص المثبت له لا للوجود في ذهن آخر فانه ليس عين ذلك الشخص وان كان مشتركاً  
 له في الحقيقة النوعية فتقول المورد ان يجوز ان يكون ثبوت الوجود الخارجي موقفاً على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن موقفاً على وجوده  
 في ذهن آخر غير صحيح قال بعض الاكابر قد هذا كلام متين لكنه لو تم لاندم قصداً على المشي من ان الوجود من المعقولات الثانية وان طرف عرض  
 الذهن لانه لما كان للوجود في الذهن مغايراً لما في الخارج لا يكون طرف عرضة الذهن فلما يرد ان يكون طرف عرضة الخارج والا لا يبقى العرض  
 في نفس الامر وقد اجيب عننا اي عن الاليراد المذكور بان ثبوت الوجود لشئ واتصافه به في كل طرف فرع لوجود الموصوف في هذا الطرف فلا يبعد  
 كون احد هاتين طرف والآخر في طرف آخر وما ذكره المورد انما يتم لو كان طرف ثبوت الوجود مغايراً لطرف ثبوت المثبت له ومحصل هذا الجواب وجوب  
 اتحاد طرف الثبوت والمثبت له وحاصل جواب المشي وجوب الفرعية بالنسبة الى شخص المثبت له واعتراض علياً اي على هذا الجواب بان اتحاد طرف الثبوت  
 والمثبت له مسلم لكن ثبوت الوجود للمهيبة انما هو الذهن فلما يتوقف الاعلى وجود المهيبة في الذهن وعلى هذا ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن  
 من لا اذ بان كان في ذهن آخر فكان فرعاً للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف المهيبة بالوجود الخارجي في ذهن زيد متوقف على وجوبها  
 في هذا الذهن واتصافها بهذا الوجود انما هو في ذهن بكر مثلاً بان يكون طرف الاتصاف في ذهن بكر اي يكون طرف اتصاف المهيبة بالوجود في ذهن  
 زيد في ذهن بكر بان يلاحظ ذهن بكر ان المهيبة متصفة في ذهن زيد فيكون طرف الاتصاف في ذهن بكر بسبب هذه الملاحظة وطرف الوجود في ذهن بكر  
 لوجود المهيبة في ذهن زيد فيكون اتصاف المهيبة بالوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر فلهذا اتحاد طرف الثبوت والاتصاف ووجود  
 الموصوف اعني في ذهن بكر وكذا الى غير النهاية كل طرف لوجود لا يكون اتصاف المهيبة به في ذلك الطرف بل في طرف آخر ولا يرد ان يكون وجود  
 الموصوف مقداً على الاتصاف في طرفه فطرف الوجود غير طرف الاتصاف بذلك الوجود وان كان طرف الوجود والموقوف عليه هو عينه فطرف  
 للاتصاف وعلى هذا موجودية الاشياء في طرف ليس بالاتصاف بالوجود في ذلك الطرف لانه في الملاحظة الذهنية ولا يخفى انه اي هذا الاعتراض  
 قليل المجدوى لان طرف الاتصاف ليس مغايراً لطرف الوجود يعني ان القول بكون طرف الاتصاف مغايراً لطرف الوجود ولا يجدي شيئاً  
 لان طرف الاتصاف ليس مغايراً لطرف الوجود وان كان للوجود من الاتصاف ما يكون في مرتبة الحلول والحكمى عنه وهو عبارة عن الوجود الخاص



للمصورة الحاصلة في الذهن المخصوص فلو كان الاتصاف في ذهن آخر يلزم وجود هذه الصورة في ذلك الذهن فيلزم قيام عرض واحد في محلين والحاصل ان طرف الاتصاف وطرف الوجود واحد ولا يمكن ان يحصل الشئ الحاصل في طرف الوجود حاصل في طرف آخر ووجه كون الاعتراض قليل الجدوى انه وان افاد كون طرف الاتصاف وطرف الوجود الموقوف عليه للاتصاف واحد لكنه لا يثبت الجواب بهذا القدر لان المراد بالاتصاف ما هو في مرتبة المحلول والمحملي عنه بمعنى مصداق المحل فتأمل قال في الحاشية انظر ان المتعترض القائل بتغاير طرف الوجود والاتصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسرة انتهى يعني ان المتعترض قد اشتبه عليه المحكي عنه بالحكاية فان طرف الحكاية يجوز ان يكون مغاير لطرف الوجود اما طرف المحكي عنه فلا يمكن ان يكون مغاير لطرفه فان المحكي عنه مصداق القضية وهو عبارة عن تقرير الموضوع في نفسه وتقريره على صفة والكلام ههنا في المحكي عنه لاني الحكاية وهذا ان كان حاككاً لشيء سيصح بان طرف الوجود والخارج وطرف اتصافه الذهن وعلى هذا يجوز ان يكون طرف الوجود والذهن طرف اتصافه ذهنا آخر وكيف لا يكون طرف الاتصاف وطرف الوجود واحداً و الشئ اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر يعني ان اتصاف شئ بالوجود في طرف عبارة عن كونه في حيث يصح انتزاع الوجود عنه لان الكلام في الاتصاف الحاصل في دية المحكي عنه فلا يمكن ان يحصل شئ في طرف بالوجود في طرف آخر ضرورة ان الوجود هو الحصول المصدري فوجود شئ في طرف هو حصوله في ذلك الطرف ولا معنى لان يوجد شئ في طرف ويكون الوجود قائماً به في طرف آخر فان قلت انما جعل طرف اتصاف المهيئة بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين ليسهل الامر لان ثبوت الوجود للمهيئة انما هو في الملاحظة فوجود المثبت له المستوقف عليه بالثبوت هو للملاحظة ضرورة ان ثبوت شئ للشيء في الملاحظة لا يستدعي الا ملاحظة المثبت له فانه اي ثبوت شئ في الملاحظة عبارة عن ملاحظة ثبوت شئ للشيء فلا يلزم الا ملاحظة المثبت له قبل هذا الثبوت لاثبوت المثبت له في الواقع حتى يلزم الاشكال الذي ذكره المستدل قال بعض الكابريه ان الحاصل في الذهن الشئ المتشخص بالاشخص الذهني المكنتف بالعوارض الذهنية ويكون مبدأ الانكشاف معلومه الذي هو شئ من حيث هو اي مع قطع النظر عن التشخص الذهني وعوارضه الذهنية فيلاحظ هو نفسه وقد قيل مرآة للملاحظة امر آخر متقدمه فالوجود في الملاحظة ان كان عبارة عن هذا الملاحظة بالوجود بوجه وظلي في ضمن هذا الشخص المكنتف الذهني فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود وفرع للوجود والذهني لهذا الملاحظة فاتصافه بهذا الوجود والفرع لوجود ذهني آخر ورجح الاشكال فتقرى وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الموجود بوجه آخر فلا بد من بيان فان الضرورة قاضية بان ليس للملاحظة وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح لاني المطابق بالكسرة فتأمل يعني ان كلام المستدل في المطابق بالفتح اي المحكي عنه الذي يكون فيه المحلول لاني المطابق بالكسرة اي في مرتبة الحكاية وليس طرف المحكي عنه للملاحظة حتى يسهل الامر وانت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان طرف المطابق بالفتح اعني المحكي عنه ليس هو الذهن فلا يكون طرف عرصة الا بالخارج عن خصوص الملاحظة الذهنية فمطابق زيد موجود مثلاً لا يكون الا بالخارج او نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية فلا يكون هذه القضية ذهنية بل يكون اما خارجية او حقيقية فلا يكون الوجود من المعقولات الثانية التي طرف عرضها خصوص الذهن ولا يكون القضايا المنعقدة منها ذهنيات مع انه سيصح بان الوجود من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات



قولهم لان جميع آه حاصله ان الوجود لو كان عارضا للمهية لكان للمهية وجود قبل عروض الوجود اذ لا معنى لعروض الوجود وقيامه باهو معدوم محض فلا بد منها من وجود آخر مواضع عارض ولا بد من تقدم المهية على هذا الوجود ايضا وبذلك يلزم التسليم مع ذلك فلا بد منها من وجود هو عين المهية لان جميع هذه الوجودات العارضة الغير المتناهية كالمهية كالوجود والاول في عروضها للمهية فموجب ان يكون لها وجود قبل هذا المجموع اذ لا يمكن ان تصاف المعدوم بالصفات الوجودية وهذا الوجود لا يكون زائدا او لا يلزم بقوله المجموع مجموع ما ثبت المطلوب وهذا اي القول يكون الوجود عارضا للمهية قبل جميع الوجودات العارضة الغير المتناهية متبني على ان العلة الخارجية للمجموع هي التي تفيد وجود المعلول من دون ان يدخل في قوام المعلول حقيقة علة لكل جزء منه كما سيأتي في موضعه ووجه البناء عليه ان وجود الموصوف شرط لوجود الصنفه وثبوتها بالشرط من العلة الخارجية وهي كما تكون علة للمجموع تكون علة لكل جزء منه بخلاف العلة الداخلة كما لمادة والصورة فانه لا يجب ان تكون علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له علة سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجبا لكل موجدا لكل جزء لم يكن موجبا لكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء وما قال بعض ناظري كلام محشي ان هذه المقدمة لو تمت لاستلزم ان يرتفع كلية والجزءية عن العالم ضرورة احتياج الكل الى جزء وهم يصرون بعلمية الاجزاء للكل في الخارج وان قيدت العلة بالتامة فيدفع النقض فان الوجود علة ناقصة لكل ويتم الاستدلال على اثبات الواجب فان الكلام ههنا في العلة التامة ولكن لم يتم ما قصده المحشي من توقف الاستدلال على المقدمة المذكورة فان وجود الثبوت له علة ناقصة لوجود المثبت ليس بشئ لان الكلام ههنا في العلة الخارجية لاني لمطلقا واذا عرفت هذا فلا بد وما قال ميرزا جان انما ان اريد بالمجموع المجموع اي مجموع الوجودات من حيث المجموع فختار ان الوجود السابق عليه اي الوجود الذي كان قبل الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود الداخل فيه اي في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح هذا وهو غير المجموع المتقدم وان اريد كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون مسبوقا لوجود واحد سابق على كل واحد بل يكون ذلك بان يكون عروض كل واحد مسبوقا لباحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود واخذ الى غير النهاية فلا يثبت وجود آخر غير هذه الوجودات يكون عينها اذ المفروض ان كل واحد منها مسبوق باحد منها قوله الوجه الثالث آه حاصله ان الوجود لو كان زائدا على المهية عارضا لها فاما ان يكون متصفا بالوجود او بالعدم لا سبيل له الثاني والالزام اتصاف شئ بتقيضه وعلى الاول سياق الكلام في وجود الوجود وولم جبر الى غير النهاية فيلزم من وجود شئ وجود اشياء لا متناهية مرتبة في الخارج فان قيل هذا الوجه اي الوجه الثالث الدال على عينية الوجود على تقدير تمامه يدل على ان لا يكون شئ من الاعراض التي هي زائدة على معروضاتها قطعاً زائداً فان السواد مثلاً لو كان زائداً على مهية الاسود وكان له سواد آخر لاقتناع ان يكون لا اسود وذلك لانه لو كان لا اسود يلزم اتصافه بلاسواد والالزام ارتفاع التقيضين فيكون السواد متصفاً بتقيضه فينتقل الكلام اليه اي الى السواد الاخر بان يقال لو كان السواد الآخر زائداً على السواد يكون له سواد آخر ويلزم التسليم فلا بد ان يكون السواد عين الاسود ووجهه ما قيل ان هذا الوجه انما يدل على عدم زيادتها على نفسها لا على عدم زيادتها على معروضاتها فان الوجود مثلاً لو كان زائداً على نفسه لم يكن عينها لكان له وجود آخر والا لكان له عدم فيلزم اتصافه بتقيضه وذلك السواد لو كان زائداً على نفسه لكان له سواد آخر لا متناه ان يكون لا اسود فان قول المستدل لو كان له وجود آخر سواد آخر متوجه على تقدير عدم زيادتها على للمهيات ايضاً فان الوجود والسواد



وان فرض انه عين الموجود وعين الاسود مع فرض انه زائد على نفسه لا بد ان يكون له وجود آخر لا متنازع التصافه بنقيضه قلنا مقصود المستدل  
ليس ان الوجود المصدري لا متنازعي لو كان زائدا لكان له وجود آخر ويلزم التساوي على تقدير كونه زائدا انما يلزم التساوي في الاعتباريات وهو  
بستيل بل المقصود ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية وهو منشأ لاتنازع الوجود والانتزاعي ومصدق لحمله لو كان زائدا على المهيبة لكان  
له وجود آخر لا متنازع ان يكون معدوما او لو كان معدوما كان امر الانتزاع فلا بد له من منشأ لاتنازع او لا وجود ولا انتزاعيات الوجود  
فيكون الوجود حقيقة منشأ لاتنازع فلا بد وان يكون موجودا او لا لكان هذا الوجود ايضا انتزاعيا ويجب ان ينتهي بالآخرة الى منشأ الوجود  
حقيقة واذا فرض زيادة الوجود في كل موجود ونقل الكلام ويلزم التساوي في الحاشية وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا بنقيضه  
اي بالعدم لكان امر الانتزاعيا فكان له منشأ لاتنازع وكان هذا المنشأ هو الوجود والمنشأ اليه انتهى بخلاف سائر الاعراض كالسواد مثلا  
على تقدير زيادته على الجسم لا يجب ان يكون اسود قال بعض الفضلاء بل لا يكون اسود لان مصداق حل مشتق قيل المبدأ سواء كان  
حقيقيا بان يكون مغايرا للمحل ولو بالاعتبار ادخيره حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالفعول بنفسه وكلها منتفیان في السواد والعلم  
مثلا فلا بد والنقض بسائر الاعراض وادور عليه بانه يجب زيادة الوجود على سائر الاعراض واللام يصح حمل الوجود عليها فان مصداق  
حل مشتق قيام المبدأ او لا قيام الوجود بالاعراض حقيقيا لعدم المغايرة على زعمهم ولا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير الاعراض  
ليست لك فتايل مع ان التناقض بالذات انما هو بين الوجود والعدم هذا جواب آخر بناؤه على ان العدم لا يضاف الا الى الوجود سواء  
كان وجودا في نفسه او وجودا لا بطيافا فلا سواد معناه رفع وجود السواد في نفسه او سلب ثبوته لشي آخر فهو نقض لوجود السواد لا للسواد  
فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم تصاف شيء بنقيضه حقيقة لان الاسود ليس نقيضا له بل هو نقض لوجود السواد وفيه ما افاد بعض الأكابر  
وه ان حقيقة التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر وعلى موضوع كذب الآخر فيها او عليه وبالعكس وبالعكس  
غير مختص بالوجود وبالعدم الا ان يراود بها الوجود والعدم الربطيان ونخص التناقض بالقضايا ثم على التنازل للاسود وان لم يكن نقضا  
للسواد لكنه لازم للنقض قطعاً فيلزم الاستحالة فان قيل الاستحالة مختصة بالنقيضين بالذات يقال هذا الحكم محض اذ بناء الاستحالة على ان  
يقضي الاتحاد والتناقض يقتضي التباين ويشترك النقيضان فيه مطلقا فتايل فان قلت قول المستدل لاتنازع التصاف الوجود بالعدم  
هو نقضه ليس بشيء اذ لا يلزم من تصاف الوجود بالعدم تصافه بنقيضه لان الوجود على رأي من قال بعينية متعد ويشق ان الوجود معان متعدي  
عند من يقول بعينية للمهيبة ضرورة كون للميات متعددة وكذا العدم لعمان متعددة على هذا التقدير اذ العدم سلب الوجود في حالة فافا كان  
الوجود معدوما يعني على تقدير زيادته اذ كان الوجود موجودا كان موجودا بوجوه زائدة عليه مغايرة واذا كان معدوما يكون معدوما بسلب لك  
الوجود الآخر لا يلزم تصافه بنقيضه بل تصافه بنقيض وجوده الذي هو غيره قال بعض الاكابر في هذا الايراد غير وارد على المقصود لان  
الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه العدم سواء كان هذا العدم نقيضا له او لوجوده والمراد من النقض في قوله لاتنازع تصافه  
بالعدم الذي هو نقضه اعم من ان يكون نقيضا له او نقيضا لوجوده فملت بعينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة  
اليه يعني ان عينية الوجود لا يستلزم تعدده كما مر من الحاشية في ذيل قول الشارح فان حصرناه فيجزان يكون لكل من الوجود والعدم معنى وحده



مشتركة على تقدير العينية ايضاً فعلى تقدير كون الوجود زائداً لو كان الوجود معدوماً يلزم اتصافه بنقيضه لان كلامنا يقتضي الآخر بحسب معنى  
 واحد من ان المقدور زيادة الوجود لا عينية فلا تغفل لعني ان المفروض كون الوجود زائداً فلا يلزم التعدد في الوجود ولا في العدم لانه لا يتصور  
 الا على تقدير العينية وعلى تقدير كونه زائداً يكون معنى واحد وقية ما فيه قال في الحاشية وذلك لان الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة كما ان  
 العينية لا يستلزم التعدد فيكون معدوماً مع كونه زائداً فلا يكون معدوماً يلزم اتصافه بنقيضه فلا يتم الدليل انتهى الا ان يقال في الجواب  
 هذا الوجه من الدليل مبنى على اشتراك الوجود بمعنى كما هو المشهور من العالمين بزيادة ما قال بعض ناظري كلام المحشي ان الوجود على تقدير الزيادة  
 يجوز ان يكون كلياً متكرراً النوع فيكون حصته عارضا له ومغايرة له على تقدير اتصاف الوجود بالعدم لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه  
 بنقيض وجوده الذي هو غيره فحينئذ ان الكلام هنا في الوجود الذي هو مصداق الوجود بالمعنى المصدرى ومنشأ لا تنزاعه وهو ليس كلياً متكرراً  
 النوع بل الكلي المتكرر النوع انما هو الوجود بالمعنى المصدرى لا تنزاعى وليس الكلام فيه كما لا يخفى قائل ولا تغفل قوله انما المستحيل اه يعني ان  
 الوجود ليس موجوداً لانه من المعقولات الثانية فختار انه معدوم واتصاف شئ بنقيضه بالحمل الاشتقاقي ليس مستحيل انما المستحيل اتصافه بحمل  
 المواطاني بان يقال الوجود معدوم واعتراض عليه شئ بقوله اعلم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة  
 بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر فيحقق التناقض بين شقين كما يحقق من مبدءهما كالوجود والمعدوم لان ما التناقض انما هو  
 صدقهما على امر واحد بحيث لا يكون في المبدأ والمشتق كليهما غاية الامر انه يتحقق في المبدأ باعتبار الحمل الاشتقاقي وفي المشتق باعتبار الحمل  
 المواطاني ويمكن ان يكون شئ واحد نقيضان احدهما باعتبار الحمل الاشتقاقي والاخر باعتبار حمل المواطاة كالوجود فان نقيضه بالاعتبار الاول  
 العدم اذا الوجود اذا كان محمولاً على شئ بالاشتقاق بان يقال انه ذو وجود فيعتبر في نقيضه الحمل الاشتقاقي ايضاً فيكون نقيضه بهذا الاعتبار  
 العدم لان جملة على شئ آخر انما هو بالاشتقاق وبالا اعتبار الثاني الوجود اذا الوجود اذا كان محمولاً على شئ بالحمل المواطاني يجب ان يعين في نقيضه  
 هذا الحمل ايضاً فيكون نقيضه الوجود ويجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه جملاً بالعرض اذ لا يصح حمل نقيض شئ  
 عليه باعتبار الحمل الذاتي كما يقال الجري لا يجري في معنى ان مفهوم الجري ليس بمجنبي بل مفهومه كلي صدقه على كثيرين واللام مفهوم مفهوم اذ  
 المفهوم عبارة عما يحصل في الذهن ومعنى اللام مفهوم ايضاً حاصل فيه فيصدق عليه انه مفهوم فاقال الشارح من استحالة اتصاف الشئ  
 بنقيضه بالحمل المواطاني ليس شئ ويجوز صدق كل من النقيضين على كل منهما من جنتين بالحمل العرضي لمفهوم كل من الوجود والمعدوم  
 يصدق عليه الوجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج يعني ان الوجود والمعدوم مع كونهما نقيضين  
 يصدق كل منهما على الآخر بجهتين مختلفتين اذ الموجود في الذهن من حيث وجوده فيه يصدق عليه انه موجود ويصدق عليه المعدوم ايضاً  
 من حيث كونه معدوماً في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه المعدوم من حيث انه معدوم في الخارج ويصدق عليه الموجود ايضاً  
 من حيث كونه موجوداً في الذهن وكذا يجوز صدق النقيضين باعتبار حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على الآخر بان يصدق احدهما  
 بطريق حمل المواطاة والاخر بطريق حمل الاشتقاق كما اذا كان الشئ موجوداً ولا يكون عين الوجود كما يقال انه لا وجود باعتبار الحمل المواطاني  
 وموجود باعتبار الحمل الاشتقاقي وما ينبغي ان يعلم ان طائفة من المفردات وهي التي يعرض حصتها لانفسها محمولة على انفسها محلاً بالعرض



بحيث ينقد قضية طبيعتها ومهمة قدامية صادقة في ضمنها ولا يسرى الحكم الى الافراد والاشخاص المفهومات على انفسها بالحمل المعبر في المحصورات  
 ضروري لا مجال لتوهم تخصيص فيها وهذا ما يكون اذا كانت سببى تلك المفهومات قائم بها كالموجود المطلق لانه موجود مطلق والمهمة المطلقة  
 لانها مهمة مطلقة والممكن العام لانه ممكن عام واشياءها ككل واشياءها وبعضها محمولة عليها فانها انفسها بهذا الحمل بحيث ينقد قضية طبيعية او مطلقة  
 مذكرة كالا مفهوم فانه اذا حصل معناه في الذهن صدق عليه انه مفهوم فلا يصدق على نفسه والجزئي لان مفهومه صادق على كثير من فيصدق  
 عليه الاجزئي دون الجزئي والممكن الخاص او موجود مفهوم في الذهن ضروري فلا يصدق على نفسه بل يصدق عليه نقيضه ونظائر ما قال بعض الحكماء  
 قد حمل فحاض هذه المفهومات على انفسها بالحمل المعبر في المحصورات اي الحمل الساري الى الافراد متفق ولعل هذا هو مراد الشارح بقوله فانما قيل  
 اتصافه موافاة فلا اشكال في كلامه اصلاً وانت تعلم انه لا ريب في استحالة حمل النقيض على النقيض الاخر بالحمل المعبر في المحصورات لكن لا يصلح  
 ان يكون مراد الشارح هو هذا لانه يجوز صدق احد النقيضين على الآخر بالحمل الاشتقائي فلو كان المراد بالحمل المعبر في المحصورات فيجوز حمل النقيضين  
 على الآخر بالاشتقاق بالحمل المعبر في المحصورات فيكون ما يصدق عليه احد النقيضين اشتقاقاً يصدق عليه نقيض الآخر اي اشتقاقاً مع انه محال  
 قطعاً ولا يتوهم ان عدم عدم من هذا القبيل يعني ان عدم عدم من قبيل المفهومات التي يصدق عليها نقاضها محلاً بالعرض لان عدم عدم  
 نقيض لعدم المطلق ولا يصدق على عدم عدم فيصدق عليه نقيضه فصار من قبيل المفهومات التي يصدق عليها نقاضها محلاً بالعرض وهو  
 فساد هذا التوهم ما بينه بقوله لان عدم الذي هو نقيض لعدم المطلق يعني عدم عدم الذي هو نقيض لعدم المطلق محمول عليه اي على عدم عدم كل  
 الذي لا بالحمل العرضي فكيف يكون من قبيل المفهومات المذكورة ووجه حمله عليه محلاً بالذات ما بينه بقوله لان العدمات الخصوصية حصص لعدم المطلق  
 لان الخصوصية عبارة عن الكلي مع التقييد والعدمات الخصوصية تحصلت من لعدم المطلق مع اعتبار خصوصيات وعدم المطلق نوع لها  
 فيكون عدم عين تلك الحصص فيكون حمل عدم المطلق على العدمات الخصوصية محلاً ذاتياً لا عرضياً وعدم عدم من العدمات الخصوصية فيكون  
 حمل عدم عليه محلاً ذاتياً فلا يكون عدم عدم من قبيل المفهومات التي يحل عليها نقاضها ما قال في الحاشية ذاتية وتحقق وما حكم به النظر اليه في قوله  
 في بحث التقابل ان عدم المضاف اليه في عدم عدم ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو مقابل وغير محمول لا متناع اجتماعهما وان كان  
 بمعنى سلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وبهذا نريد في شبهة المشورة التي اعلم انه قال الحاشي في بحث التقابل عدم بمعنى سلب الوجود المطلق  
 يقابل عدم المضاف لا متناع اجتماع عدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم عدم المطلق بهذا المعنى نعم عدم المطلق بمعنى سلب  
 المطلق لا يقابل عدم المضاف اليه لا مكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ الاطلاق والثاني ان  
 يلاحظ نفس طبيعته لامع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه الثاني ويجتمع مع ثبوته في ضمن فردين انتهى وجهاً  
 ان عدم المضاف اليه في عدم عدم ان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق فهو نقيض له وغير محمول عليه لا متناع اجتماعهما وان اخذ بمعنى سلب العلم  
 من الوجود فان اخذ على الاطلاق فسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هي من دون لحاظ الاطلاق فسلبه ليس نقيضاً له وبالجملة عدم  
 الذي هو محمول على عدم عدم ليس نقيضاً له وما هو غير محمول نقيض له وفيه ما انا وبعبارة اخرى انه ان اراد بقوله فسلبه على الوجه الاول غير  
 معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفهوم له اصلاً فهو ظاهر الفساد وكيف وسلب السلب الماخوذ من حيث الاطلاق مفهوم متعقل القبة وان



اراد انه ليس له مصداق محقق لكن لا يلزم منه ان لا يكون بينه وبين ما ضيف اليه تناقض فان احتماله مصداق مفهوم لا ينافي كونه نقیضاً لشي  
 اصلاً ثم لانه دفع التوهم المذكور بالا ضرب عما قال اولاً فقال بل نقیضه اي نقیض عدم عدم ليس محمولاً عليه اي على عدم عدم حصل الالباب ذات  
 ولا باكل العرضي لان نقیضه اي نقیض عدم عدم عدم عدم وهو ليس محمولاً على عدم عدم لا لعدم الذي هو نقیض الوجود يعني عدم  
 الذي هو نقیض الوجود ليس نقیضاً لعدم عدم حتى يلزم حمل النقیض عليه قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم عدم نقیض لعدم  
 يلزم ان يكون لعدم نقیضان احدهما الوجود والاخر عدم عدم حاصلان التناقض في عدم عدم ليس بين المضاف والمضاف اليه والا يلزم  
 ان يكون لعدم المضاف اليه نقیضان احدهما الوجود والمرفوع به والاخر لعدم الذي يضاف اليه ويرفعه وقد تقرر ان التناقض نسبة واحدة  
 لا يمكن تحققها الا بين مفهومين واما عدم صدقها على شيء واحد فلان عدم عدم مساوق للوجود والمرفوع بعدم المضاف اليه وفيه كلام اما اولاً  
 فلانه مبني على ان نقیض شيء عبارة عن رفعه وان المرفوع ليس بنقیض فنقیض عدم عدم هو عدم عدم لعدم عدم الذي هو عدم من  
 ان الحق ان كلام من الرفع والمرفوع نقیض للآخر واما ثانياً فلانه لو سلم ان للمرفوع ليس بنقیض فلا ريب ان المرفوع لازم مساو لنقیض  
 الرفع والمرفوع بالنقیض ههنا ما يعم به اللازم المساوي واما ثالثاً فلان كلامه في الحاشية يدل على ان عدم المرفوع بعدم عدم بمعنى سلب  
 الوجود ونعني عدم عدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق نقیض عدم عدم عليه انما يتوهم في عدم عدم الذي مرفوع  
 السلب المطلق الاعم من سلب الوجود وسلب السلب عن نفس السلب هكذا افاد بعض الاكابر وقد ورد في هذا اي بافهم من كلام الحاشية ان  
 عبارة عن رفع شيء يندفع الاشكال بان لعدم نقیضين الوجود وعدم عدم وقد تقرر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وجه الدفع  
 ان نقیض عدم انما هو عدم عدم لا الوجود لان نقیض شيء عبارة عن رفعه فلا يكون لعدم نقیضان بل نقیضه واحد هو عدم عدم ونظراً  
 ان الاشكال انما يتوجه في التناقض بين القضايا او قدم ما يعني بدفعه واما التناقض في المفردات فهو عبارة عن التساوي ولا ضير في ان يكون مفهوم  
 تساوياً واقعاً على غاية البعد من مفهوم وكذا يندفع شبهة المشهوره وهي ان عدم عدم المطلق فرد ونقیضه يعني ان عدم المطلق  
 يصدق على عدم عدم وغيره من العدمات لمخصوصه فيكون عدم عدم فرداً لعدم المطلق وهو نقیض له ايضاً لكونه سلباً له وبهذا اي بين  
 الفردية والتناقض تدفع اذا الفردية تقتضي الكل والتناقض يقتضي امتناعه شيء وجه الازدواج ان المرفوع ليس نقیضاً للرفع فالعدم المطلق  
 نوع لعدم عدم وليس نقیضاً له والحق ان الاشكال غير مندفع بهذا الجواب اما اولاً فلان الاشكال انما هو لزوم كون الشيء فرداً ونقیضاً لشي  
 واحد وهو لازم واما ثانياً فلان المرفوع وان لم يكن نقیضاً لكنه لازم مساو للنقیض قطعاً فيلزم كون شيء نوعاً لازماً مساوياً للنقیض وهو  
 محال وما قال الحاشية في بحث التقابل فاجاب بهذا الاشكال من انه ان اريد بعدم المطلق سلب الوجود لمطلق فعدمه ليس فرداً وان اريد  
 المطلق فعدمه ليس نقیضاً له يعني ان عدمه يعني السلب المطلق لا يقابل عدم المضاف اليه لا مكان اجتماعاً وذلك لان السلب المطلق على  
 جميعين الاول ان لا يخلط مع الاطلاق والثاني ان لا يلاحظ نفس طبعية لا مع الاطلاق وسلب على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلاً لنفسه فهو  
 على الوجه الثاني ويختص مع ثبوته في ضمن فروين فقد عرفت سخافته فمما سبق وذلك لان للسؤال ان يختار الشق الثاني ويقول عدم عدم  
 بهذا المعنى صورته حاصلة في العقل قطعاً وهو عدم مطلق مضاف الى نفسه فيكون حصته منه واما له ايضاً فيكون نقیضاً له بل لا ريب غايته الا



ان يكون صدقه على شئ محال في الواقع وهذا غير متعارف في كونه نقيضا لشيء فلم يرد كون شئ واحدا فردا ونقيضا فانهم واجاب لمحقق الدواني في الحاشية  
 التقريرية بان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوعا منه ومن حيث انه رفع العدم مقابل له فالمنطوق  
 اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدم مقيد بقيد وبالا اعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالمنطوق مختلف بالاعتبار وادور وعليه صاحب  
 الاتفاق المبين بان المقيد باعتبار مطلق التقييد اذا كان نوعا من العدم كان باعتبار الخصوصية اخرى بان يكون كلك ونوعية الاولى عليا  
 طبيعية العدم غير مرافقة لان يكون الثاني ايضا نوعا منه بل محققه لذلك واجاب عنه المحشي في بحث التقابل ببلن حاصل كلامه ان هذا  
 العدم من حيث هو عدم مقيد بقيد مالا بالخصوصية فردا فان مناط الفردية هو التقييد بقيد ما وخصوصية القيد ملغاة ومن حيث هو  
 رفع مقيد بخصوصه نقض له فان مناط كونه نقيضا له هو كونه رفعه من حيث هو رفع له بخصوصه لا من حيث انه خصوصية من خصوصية  
 المقيد ومحصله ان فردية عدم العدم من حيث انه عدم مطلق قد قيد بقيد ما والفردية ليست بناتية عن خصوص القيد اذ لو بدل هذا القيد  
 بقيد آخر كانت الفردية على حالها بخلاف كونه نقيضا فان اعتبر فيه خصوص القيد اذ لو بدل هذا القيد لم يبق نقيضا فموضوع الفردية هو عدم العدم  
 من حيث انه عدم مقيد بقيد وموضوع النقيضية ايضا نفسه لكن من حيث كونه مقيدا بهذا القيد المخصوص وفيه ان عدم العدم من حيث  
 انه مقيد بقيد مخصوص يصدق عليه انه عدم صدقا ذاتيا سواء كانت الفردية من حيث خصوص الفردية او من جهة التقييد بقيد ما فليزوم  
 الاستحالة اعني صدق احد النقيضين على الآخر صدقا ذاتيا واجاب صاحب الاتفاق المبين ببلن عدم العدم فردا من اذاد العدم باعتبار  
 انه طبيعة العدم مع قيد لا من حيث خصوص الفردية في نحو الحيات النعين والابهام فانه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصه  
 وهو شئ هو غير طبيعة الفرد في ذلك الحيات ومقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية ولا لظن بك ان تشك فيما يكلفه  
 العقل ما لم تكن سقيم الطباع وهوان التلذذ انما هو بين التقابل ونسخ مطلق الفردية لا بينه وبين تخصيص بخصوصية هذه الفردية على التميز بين  
 غير ان يجعل النظر اليها محط الحاطاخ الفردية غير متميزة وان كان ذلك نسخ هذه الخصوصية تحت الطين في الوجود وانت تعلم ما فيه من الشك  
 اما اول فلان الفردية مطلقا سواء كانت نسخا او خصوصها مناف للنقيضية قطعاً اذا المناقاة بينها ليس الالزام اجتماع النقيضين في هذا  
 خصوصها ونسخها سواء لا تفردية بينها وبالجملة لا معنى للقول بان مطلق الفردية مناف للتقابل وخصوصها مجامع له واما ثانيا فلانه اذا كان  
 عدم العدم بخصوصه فردا ونقيضا لعدم المطلق فقد صدق عدم المطلق الذي هو عينه ونقيضه عليه صدقا بالذات وبالحال قطعاً ولا  
 ما فاد بعض الاكابر قه ان العدم الذي اضيف اليه العدم في عدم مفهوم عام شامل للنقيضين اعني عدم الوجود وعدم عدم الوجود  
 فعدم العدم الذي هو نقيضه ورافع له في قوة رفع النقيضين فليس له مصداق اولا خارج عن النقيضين حتى يكون له مصداق في الاستحالة في  
 ذاتية شئ لنقيضه مستحيل اذ غاية ما يلزم من تحققه الفرضي اجتماع النقيضين ولا قباحة فيه لانه في قوة ارتفاع النقيضين وقد اشتهر ان  
 ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماعا ولا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع لاستحالة صدق عدم العدم على شئ في الواقع والحاصل ان الفرد  
 والنقيضة يستحيل ان يجوتا في مفهوم صادق في نفس الامر على شئ لانه يستلزم اجتماعا في شئ واما المفهوم الذي يمنع ان يصدق على  
 في نفس الامر فلا امتناع في ان يجمع فيه الفردية والنقيضية ومفهوم عدم العدم ليس بصادق في نفس الامر لانه في قوة رفع النقيضين



لان العدم بمعنى السلب المطلق لم شامل للنقيضين فمنه في قوة رفع النقيضين فلا مضايقة في استلزام فروية لنقيضية التي في قوة اجتماع  
النقيضين فان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما كما هو المشهور وبهذا يكون كل مرتبة شفعية نقیضا للمرتبة الوترية التي هي فوقها يعني  
ان كل عدم مضاف واقع في المرتبة الشفعية من سلسلة العدم المتباعدة من الوجود ينقيض للعدم الواقع في المرتبة الوترية منها الى حيث ينقطع  
الاعتبار الا ان يقال في توجيه كلام المتوهم ان العدم الذي يضاف اليه العدم في عدم العدم هو مطلق العدم الاعم من عدم العدم وعدم  
الوجود وعدم عدم الوجود فكان عدم العدم حينئذ اعم من عدم العدم الذي هو نقیضه ومحمولاً عليه حكماً بالعرض فيكون عدم العدم صادقا  
على عدم عدم العدم الذي هو نقیضه صدقاً عرضياً والحاصل ان العدم المضاف اليه في عدم العدم هو مطلق العدم اعم من ان يكون  
عدم العدم او عدم الوجود او مطلقاً بان لا يخط ذلك من حيث هو هو فعدم المضاف اعني عدم العدم يكون اعم من عدم العدم  
وعدم عدم الوجود وعدم العدم المطلق من حيث هو مفهوم عدم العدم يصدق على عدم عدم العدم صدقاً عرضياً مضاراً من قبيل المفوتات  
التي يصدق عليها نقاؤها حكماً عرضياً ثم ان هذا الاستثناء لا يصح متصلاً فان ما تقدم ليس الا ان عدم العدم لا يحمل عليه نقیضه لان  
نقيضه الرفع وهو غير محمول لا المرفوع وآمال هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقیضه الذي هو عدم عدم العدم وظاهره انه لا علاقة  
له بما تقدم فوجب ان يحمل الاعلى لكن والغرض من هذا ان عدم العدم ليس نقیضه محمولاً عليه لكن هو محمول على نقیضه الذي هو عدم عدم العدم  
ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود بهذا فاد بعض الاكابر قد لکنه اي عدم العدم بهذا  
الاعتبار اي باعتبار اخذ العدم المضاف اليه من حيث العموم صار اعم من نفسه لكون مفهوم عدم العدم الذي هو رفع لعدم العدم  
من عدم العدم وعدم الوجود صادقا على نفسه ونقيضه تحقق عدم العدم فيها فكان محمولاً على نفسه حكماً بالعرض فكان من قبيل  
حمل المعنى الواحد على النقيضين لاس من قبيل ما يصدق عليه نقیضه بذلك الحمل كما توهم المتوهم وادور عليه اولاً بان المضاف اليه في عدم  
العدم لما كان بمعنى السلب الشامل للنقيضين فيكون رفعه في قوة رفع النقيضين فلا يكون له مصداق لان نفسه ولا غيره فلا يكون اعم  
من نفسه وثانياً ان العدم اعم من عدم العدم لا اخص فيكون سلباً عاماً بالعكس فيلزم ان يكون عدم عدم العدم اعم من عدم العدم  
لا اخص فان قيل المراد بعدم المضاف اليه طبيعية السلب من حيث هو اعني موضوع العملية فرفعه يكون بانتفاء فروية فلا يكون في  
قوة رفع النقيضين والعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ المسلوب شيئاً مطلقاً اعني موضوع الطبيعية حتى يكون انتفاؤه بانتفاء جميع الاضاف  
يقال ان الكلام في عدم العدم الذي هو نقیض العدم وح لا يكون نقیضاً له ويمكن وضع ضابطة كلية هنا بان كل كلي هو مع نقیضه  
شامل لجميع المفومات ضرورة لاقتناع ارتفاع النقيضين ومن جملة انفس هذا الكلام فوجب ان يصدق هو ونقيضه عليه فان كان مبدء  
متكرر النوع المشهور ان الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي يكون محمولاً على نفسه بخبرين من الحمل الاول والحمل الثاني فيصدق  
على نفسه مرة على انه عين حقيقة ومرة على انه عارض له ومحمول عليه بالاشتقاق والحشي قد عدا الكلي المحمول على نفسه بالحمل العرضي ايضا من  
الكليات المتكررة النوع وبالحكمة ان كان الكلي بحيث يكون مبدء متكرر النوع كالوجود والممكن وغيرهما فهو محمول على نفسه حكماً بالعرض لا  
اي وان لم يكن مبدء متكرر النوع محققه محمول عليه لما الاول فلان مبدء الاشتقاق عارض لنفسه وهو مستلزم لعروضه مشتقة



الذي هو نفس الكل لان عروض الشيء لا يشترط استلزامه عرضة المشتق منه من حيث هو مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لا يربطه  
 حمل مشتقة عليه فيه ان هذا لا يتم على رأي المحشي ولا على المشهور اما على المشهور فلان المبدئية عارضة للمباذى وليست بعارضة لمشتقها  
 واما على رأي المحشي فلان الامور العارضة للمباذى المحمولة عليها حلا بالعرض ليست بعارضة للمشتقات ومحمولة عليها كالك لا يخفى واما ان  
 فلانه لو لم يكن لك اى لوم يكن نقضه محمولا عليه لكان محمولا على نفسه لاقتناء ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض  
 مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروض الشيء لنفسه وذلك لانه اذا كان نفسه محمولا على نفسه كان مبدأ اشتقاقه عارضا له فيكون  
 عارضا لمبدئه لان كلما يعرض للمشتق يعرض للمبدأ فيكون المبدأ متكررا النوع وهو خلاف الفرض لانه قد فرض عدم تكرره وفيه ان عروض  
 كلما يعرض للمشتق للمبدأ غير مسلم الا ترى ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ فتفكر قوله وان سلم آه حاصلة انه لو سلم  
 كون الوجود موجودا على تقدير كونه زائدا جزوا فلا نسلم انه موجود بوجود آخر لان كون الوجود زائدا انا هو فيا سوى الوجود واما الوجود فهو  
 موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه واما بثبوته فليس امر زائد على نفسه بل هو عينه لا يقال الوجود  
 على تقدير كونه زائدا على المهيته يكون قائما بها بل ما ريب والوجود القائم بالغير متعين ان يكون له وجود وهو عينه لان قيامه بالغير انضماما او  
 استرعايا يستدعي الاحتياج اليه ضرورة ان القيام عبارة عن الوجود والاعتق وهو لا يمكن ان لا يكون محتاجا والسوفيا ان الوجود  
 على تقدير كونه زائدا حال ومعرضه محل والحال منحصر في العرض والصوره والمحل في الموضوع والمادة ولا شك ان الوجود ليس بحجر  
 فليس بصورة فتعين كونه عرضا والعرض لا بد وان يكون محتاجا الى محله وموجودية بنفسه لا بوجود زائد على يستدعي عدم الاحتياج  
 فانقول يكون الوجود زائدا على المهيته عارضا له او يكون وجود الوجود عينه متناهيان لانا نقول العينية نيا في الاحتياج اذا كان  
 الوجود قائما بنفسه يعني ان عينية الوجود نيا في احتياجه الى شئ اذا كان الوجود قائما بنفسه كوجود الواجب جل شأنه فانه موجود بنفسه  
 ذاته من غير احتياج الى الغير اذ لو كان محتاجا الى الغير لم يكن موجودا بنفسه اما اذا كان قائما بغيره كوجود الممكن فلاننا فيه بل يوكده يعني اذ كان  
 الوجود قائما بالغير فعينية الوجود لا يستدعي عدم الاحتياج بل يوكده الاحتياج فان القيام بالغير يوجب الاحتياج فاذا كان للشيء القائم  
 وجود هو عينه كان احتياجه اليه من حيث نفسه ومن حيث موجودية كليهما معا فان بعض الفضلاء ومن ههنا يستنبط ضابطته هي ان شئ  
 القائم بذاته كالانسان مثلا اذا كان له وجود هو عينه كان موجودا بوجود وقائم بنفسه فيكون واجبا لذاته والشئ القائم بالغير اذا كان له وجود قائم  
 بالغير هو عينه كان موجودا بوجود وقائم بالغير فيكون ممكنا لان عينية هذا نحو من الوجود المحتاج الى الغير لذلك شئ القائم بالغير المفتقر اليه موكل  
 للامكان لتحقيق في هذا المقام انك قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود بالمعنى المصديقي ناشأ انه نفس المهيته بلا زيادة امر وعروض  
 عارض وهي نفسها محمولة بالجعل البسيط ولا يلزم من عدم كون الذات الممكنة متقرة الاجل الجاعل ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقا  
 للوجود وان يكون الوجود مسلوبا عنه في مرتبة ذاته والالزم سلب ذات عنان في مرتبة الذات او مطابق الحكم يكون الذات الممكنة نفسها هي  
 الذات الممكنة المتقرة وليس للممكن ذات متقرة الاجل الجاعل وانما يلزم من عدم كون الممكن ذاتا متقرة الاجل الجاعل صحة سلب الوجود  
 عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم كحل للذات الممكنة على نفسها وعلى ذاتها متناهيها هي الذات المتقرة صحة سلب



نفسها ذاتياتها بمعنى ليستة نفس الذات لان يكون نفس الذات مصداق لنفسها ذاتياتها وانما يمنع ان يسلب عنه الوجود اذ هي ذات مصداق للوجود فكلما يلزم ان يكون الذات التي هي مصداق الوجود بنفس ذاتها واجبة بالذات بل يجوز ان تكون محتاجة الى جابجها بجلها بسيطاً فكون الذات بنفسها مصداقاً للوجودية لا يستلزم الوجوب الذاتي كما هو المشهور في افواه القوم وبهذا ظهر ما سنه كلام المحشي من استخفافه وما في الضابطة التي ذكرها بعض الفضلاء من الوهن والرخاوة والتحجيز ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري يتحقق في نفس الامر بمعنى تحقق منشأ انتزاعه او تحقق الانتزاعيات عبارة عن تحقق مناشي انتزاعها ومبني ما به للوجودية موجود بنفسه بل واجب كذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتبارياً متحققاً في نفس الامر ان يكون موضوعه بحيث يصح انتزاعه عنه فهناك ثلاثة امور

الاول المنتزعه عنه وهو المهيمة من حيث هي والثاني المنتزعه وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به الموجود يتصور وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته اعلم ان كلام المحشي في هذا الباب في غاية الاضطراب فتارة يقول منشأ انتزاع وجود الممكن شخص واحد واجب لذاته مباين للممكنات مباشرة ذاتية وتارة يقول ان منشأ انتزاع الانتساب الى تعالى والحق انه قد اشتبه عليه المنتزعه منه بعلية الانتزاع اذ لا شك في ان الوجود المصدري منتزعه عن الممكنات ومطابق صدقه ومصدق حمله ليس امر خارجاً عنها مبايناً محضاً لها ضرورة نعم علمه مصداقه منفصلة عنها مباينة لها وليس الكلام فيها انما الكلام في مصداق الوجود على ان ذلك الامر المباين ان معنى في موجوديات الاشياء باسرها بنفسه لزم تحقق الكل تحققه وبطلانه ظاهر وان لم كيف لم يكن مصداق الوجود جميع الممكنات وايضاً على هذا التقدير لا يصح طردان العدم على شيء من الاشياء لتحقق مصداق وجودها وانما فان التجأ الى ان كل من الممكنات الموجودة انتساباً باخصاص الى ذلك الامر الواحد وارتباطاً بطلان خصوصاً به وتلك الانتسابات والارتباطات هي مناشي انتزاع الوجود عن الممكنات ومصاديق وجودها يقال تلك الانتسابات والارتباطات نسب واضافات متاخزة عن تحقق المنتسبين فلا يمكن ان يكون مصاديق لوجود واحد بها وايضاً تلك الانتسابات والارتباطات اما انضمامية وانتزعية على الاول لا يمكن ان تكون صفات انضمامية للممكن كما سيظهر للمحشي وعلى تقدير كونها صفات انضمامية للواجب يلزم اما ان لا يعدم ممكن ما هو جمعيته العدم للوجود وعلى الثاني مصداق الوجود ومنشأ انتزاعها ان كان ذات الواجب سبحانه بطل حديث الانتسابات والارتباطات وان كان صفات نائدة على الواجب سبحانه يلزم ما لزم قائل لانهاى الوجود ليس قائماً بالمهيمة لا على وجه الانضمام ولا يلزم تاخزه عن وجود الموصوف ضرورة توقف وجود الصفة في الاتصاف الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم كون الممكن موجوداً قبل وجوده فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق يلزم تقسيم الشيء على نفسه والا يلزم التسمي وافرود عليه بانه يجوز ان يكون انضمام الوجود الى المهيمة كاتضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم كون المنضم اليه مقبلاً واجباً بانه الانضمام للفصل في مرتبة كونه فضلاً بل هو في تلك المرتبة عين الجنس لا تغاير بينها بحسب الوجود فضلاً عن الانضمام بل انما هو منضم في مرتبة كونه صورة وما خروا بشرط الاشياء فافهم والا على وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية بمعنى على تقدير اتصاف ممكن الوجود اتصافاً انتزاعياً لا بد من منشأ لهذا الوجود حقيقة والا يكون انتزاعاً محضاً ولا يمكن ان يكون ذلك المنشأ انتزاعاً لا فلا يمكن منشأ آخر ولو ذهببت المناشي الى غير النهاية فلا بد لتدرك



النشأشي الغير المتناهي من نشأ حافظ لواقعيتها انزعائيات انما تكون لواقعيتها منشأ هذا النشأ هو الوجود حقيقة ويعتبر  
 تلك الانزعائيات ولما بطل الشقان ثبت ما هو المطلوب وانت تعلم انه لا يلزم من بطلان كون الوجود صفة انضمامية وانزعائية  
 كونه عين الواجب سبحانه فلا ثبت ما هو مطلوب المحشي فافهم ذلك فانه تحقيق شريف قوله وثانيها آية يعني ان ثانی المذاهب فی الوجود  
 مذهب الحكماء وهو ان مصداق الوجود المصدري في الواجب نفس ذاته الحق وفي الممكنات صفة زائدة منضمة الى ذاتها مسمى  
 لانزعاع هذا المعنى الاتراعى وقال المحشي تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من معنى المصدري لان هذا المعنى يتحقق باعتبار  
 العقل وانزعاع ذهن حقيقة متحققة مع قطع النظر عن ذهن اللذات واعتبار المقبر كما يشهد به الضرورة العقلية فاقبل الشيخ  
 المقتول ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري العقول خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية اذ لو لم يكن للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري  
 كان موجودية الاشياء باعتبار المقبر ولعل معنى كلامه ان ليس الوجود صفة منضمة الى المهيته كما هو مفهوم المشائية مفهوم الوجود من غير حقيقة وتلك  
 الحقيقة على ما يحكمه النظر الدقيق منشأ لانزعاع هذا المفهوم ومصادق محله ومطابق لصدقه يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدري  
 لان هذا المفهوم عنوان لها ومصادق عليها كما نعلمه الاكثرون ومنهم للمصداق والشارح ظنا منهم ان الوجود المصدري له حقيقة وادغموه الاتراعى  
 وهو مصادق عليها ويعبر عنها بفراد الوجود المصدري وذلك لان فرد الوجود المصدري منحصر في حصة وليس له فرد سوى الحصة المتخصصة  
 بالاضافة والتوصيف فلا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج يحل عليه معنى المصدري موطاة الا ان يقال المراد بفراد الوجود  
 المصدري وحقيقته الذات التي هي منشأ لانزعاعه فتأمل جيد وهي اي تلك الحقيقة في الممكن زائدة لانه موجود وغيره مصادق حل  
 الوجود عليه مراد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته مصادق حل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر اعلم انك  
 قد عرفت فيما سبق ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة زائدة قائمة بالمهيته في نفس الامر وان نسبتها الى المهيته سواء كانت الذات  
 واجبة وتلك نسبة الانسانية الى الانسان فليس في الانسان مهيته ووجودها عليها كما انه ليس في الانسان انسان وانسانية  
 زائدة عليها وبالجملة نسبة الوجود الى المهيته ليس نسبتا العوارض المنضمة او المنفردة الى مهيته المعروض والا يكون مصداق الوجود  
 امران اذ اعلی المهيته قائما بها انضماما او انزعاما وهو بطريقا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا فرق بين الواجب والممكن في كون مصداق  
 حل الوجود ونفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض انما الفرق بين الذات الواجبة والمهيته الممكنة بان لا ذات للممكن بل اجمل  
 جاعل بخلاف الواجب وهذا النحو من الفرق لا يوجب كون مصداق الوجود عليه امران اذ اعلی فان قلت مصداق حل الوجود  
 على الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل يقال هذه المحيثة لا يخلو اما ان تكون تعليلية او تقييدية على الثاني مصداق حل الوجود  
 في الممكن لا يكون نفس المهيته بل امران اذ اعلی قائما بها انضماما او انزعاما وهو خلاف ما تقرروا على الاول لا يكون بين مصداق الوجود  
 في الواجب وبين مصداقه في الممكن تفرقة اصلا اذ المحيثة التعليلية خارجة عن المصداق فهي لا تصلح للفرق بين مصداق حل الوجود  
 على الذات الممكنة وبين مصداق حمله على الذات الواجبة اصلا بل يكون مصداق حل الوجود في الممكن ايضا نفس الذات بل لا يوجب  
 امر وعروض عارض والا يلزم ان لا يكون مصداق حل الذات والذاتيات ايضا نفس الذات بل الامر انما مطابق الحكم بكون الذات



المكتة نفسها هي الذات المكتة المتقرة وليس للممكن فاسته متقرة لا يمكن الجاعل نعم يلزم من كون الممكن ذاتا متقرة يجعل الجاعل مسببا  
 الوجود عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم يجعل الذات المكتة على نفسها وعلى ذاتياتها هي الذات المتقرة صحة  
 سلب نفسها وذاتياتها عنها بمعنى ليسية نفس الذات لا ان لا يكون نفس الذات مصداقا لنفسها وذاتياتها متماثل ولا تغفل  
 فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتية محضته لاهيته له قال الشيخ في التعليقات كل ما مية لاهيته فلا مية له الواجب مية لاهيته فان الية  
 هي الحقيقة المعروفة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزوع عن ان يلحقه التعرية وان يحيطه الاعتبار قال في الحاشية  
 اعلم انه وقع الاختلاف بين السيد صدر الدين محمد والخدوم جلال الدين في ان الواجب مية ام لا فقال السيد انه هو الوجود لاهيته له  
 لانها المعروفة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزوع عن التحاق المية واحاطة الاعتبار وقال الخدوم له مية هو وجوده انتهى قال بعض الفضلاء  
 من نظري كلام المحشي للمشكك انه تعالى بذاته مصداق كل الوجود وعليه وبدايات اثاره هو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما والاشكال  
 في اطلاق المية بالتفسير المذكور عليه فالسيد اعتبر فيها التعرية عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب ان تكون معقولة  
 مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لمعاني مرتبة ذاتة فلا يمكن تعرية عنها في اعتبار  
 العقل فقال بانه لاهيته له والمحقق الدواني اعتمر فيها التعرية في اعتبار العقل عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة اللاحقة من الخارج  
 فيجب ان تكون معقولة ولو لوجه بل مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرية  
 ضرورية فيه عزيمته فقال بالاطلاقا عليه فالنزع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين وانت تعلم ان المحقق الدواني انا يقول انه تعالى  
 حقيقة بسيطة معرّية ذاتية عن جميع القيود والاعتبارات فهاون موجود بذاته شخص بذاته عالم بذاته بمعنى ان مصداق لكل  
 في جميع صفاته هوية البسيطة التي لاكتة فيها بوجه من الوجود ولا يقول انه تعالى ذو مية كلية وكلام الصدر للعاصم ليس في نفى  
 المية بمعنى الحقيقة الكلية بل يقول انه تعالى موجود محض لما شئ موجود بخلاف المكينات فانها اشياء موجودة فتوشى الذات ولا تخفى  
 وهنه ونخافته لانه لو لم يكن له ذات كان الواجب تعالى لاشياء محضات تعالى بالعدم يقول الظالمون علوا كبيرا فان قال انه ذات  
 بنفسها مصداق الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني وبالحكمة الاختلاف الواقع بين المعاصرين في هذا المقام ليس يرجع الى اختلاف  
 الاصطلاحين كما يلزم من تتبع كلامهما ويحول حل ذلك اى يحول حول القول بان الواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتية محضته فلا  
 له ما قيل ان في الواجب تعالى ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث خصته  
 الوجود والمصدري وفي الممكن ايضا ثلث وجودات الوجود المصدري المطلق وخصه الوجود الخاص كمنازلة عليه وفي الواجب الاول  
 والثاني زائدان عليه تعالى دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات تنوب متابه في كونه مصداق الكل فاهو مصداق لكل من شأ  
 ان تنوع في الممكن معاير لما هو في الواجب لكونه نفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود فهو وجود  
 خاص قائم بذاته من غير احتياجه الى شئ واهما كلام من وجهين الاول انه يلزم ما ذكر ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذي  
 به عينه وخصته الوجود والمصدري وهو رابط قطعا واجيب عنه بان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى وما الثاني



فمن معنى اعتباري لا يصلح ان يكون منطلق الوجودية وهو وعليه بانه على تقدير القول بعروض حصته من الوجود لا بد من القول بكونه موجودا بهذا  
المعنى القائم به فيلزم كونه سبحانه موجودا بوجودين واجب عنه بان معنى مشتق معنى اجمال هو محصله يرجع الى ما يترتب عليه آثار للمبدأ بمعنى الاسود  
مثلا ما يترتب عليه آثار الاسود ومعنى القائم ما يترتب عليه آثار القيامة بمعنى الموجود ما يترتب عليه آثار الوجود ولكن قد يترتب الآثار على ما صدق  
عليه ذلك لمشتق بقيام مبدأ الاشتقاق كالا سود وقد يترتب الآثار على مصداق بنفس ذاته بلا قيام المبدأ كالموجود بالقياس الى الواجب تعالى  
او يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بلا قيام معنى به نعم العقل يتميز عنه معنى الوجود لكن لا دخل له في ترتيب الآثار فمثل الثاني ان الوجود  
المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى فلا بد له من علة فاما ان يكون علة نفسه ذاته تعالى فيلزم تقدم الذات عليه بالوجود او يكون علة غير الذات  
فيلزم الامكان وان قيل انه ليس زائدا عليه يقال فيلزم كون الواجب عمرا اعتباريا والواجب ان الامر الزائد لو كان له وجودا مغايرا لوجود الذات  
لكان محتاجا الى العلة بجهة واما لو كان مصداق نفس تقرر الذات كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج  
الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاهل بعينه صدور ذلك الامر الزائد عنه والوجود والمصدرى من القبيل الثاني فلا يجب  
ان يكون له علة ان لم يكن لمصداق منشأ اثر له علة وفقه الامر ان لا تتزاعيات نحو من التقرر الاول لتقرر باقتران المنشأ وحاله حال  
المنشأ فان كان المنشأ واجبا كان هذا التقرر واجبا وان كان محمولا كان هذا التقرر ايضا محمولا والثاني تفرد بعد الاثر ملغ في الحاشية من هذا  
التقرر لكونه مغايرا للتقرر المنشأ متأخر عنه وهو معلول سواء كان المنشأ واجبا او ممكنا ولا فرق في ذلك بين الوجود والمصدرى وفهم الوجود  
كما يفهم من كلام صاحب الافق المبين فمثل ويجوز ان يفهم من ان حقيقة الوجود غير ما يفهم منه من معنى المصدرى  
وهو زائد في الممكن وعين في الواجب ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي به الوجودية يعني ان الذات  
في العينية والزيادة انما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار وما به الوجود يتلانى الوجود والمصدرى لا تتزاعى لانه زائد في الواجب الممكن  
جميعا ولا يخفى ان هذا القول ميل على كون حقيقة الوجود مغايرا لمعناه المصدرى سواء كان شخصا واحدا مغايرا للممكنات كما هو مختار لمخشي  
او وصفا مغايرا في الممكنات وعين الحقيقة في الواجب كما هو المنقول عن المشائية قوله والالزام كين اه يعني لو كان الوجود صفة زائدة على  
الواجب ولم يكن عينه كان الواجب موجودا قبل جميع الوجودات التي فرضت زائدة على ذاته ولا يكون هذا الوجود زائدا والالزام كين بافرض  
جميعا جميعا فيكون ذلك الوجود المتقدم عين ذات الواجب فنثبت المطلوب واورد عليه بانه لا يلزم على تقدير كون الوجود زائدا في الواجب  
ان يكون وصفا قائما به ليلزم بالزعم اذ يجوز ان يكون امرا مابينا له وموجودية الواجب يكون الانتساب اليه كما ذهب اليه المتألهون في  
وجود الممكن من ان الوجود غير قائم بالممكن فهو ليس بوجوده بقيام الوجودية بل بانتسابه اليه واجاب عنه لمخشي بقوله وما ذهب اليه المتألهون  
من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغير موجود بانتسابه اليه واطلاق الوجود عليه كاطلاق الشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على  
تقدير ان يكون وجود الواجب عينه يعني ان ما ذهب اليه المتألهون في وجود الممكن من كونه عبارة عن الانتساب والارتباط الى الوجود  
القائم بذاته الموجود بنفسه انما يصح على تقدير كون وجود الواجب عين الذات فلا يصح القول في الواجب بان وجوده مابين لذاته واللا  
لاحتياج الواجب في وجودية الى امر مابين مفضل عنه تعالى بل يلزم الاحتياج ان الممكن وهو محال فلا بد من القول بان وجود



الواجب عليه وليس امره منفصلا عنه فتأمل قوله فان قلت آه اراد المعترض بالعلة العلة الموجدة في الخارج والامر متوجه للاعترض لان الممكن مطلقا سواء كان موجودا خارجيا او امرا انزعائيا محتاج الى العلة فلا وجه لابتداء الاحتياج الى العلة على الوجود الخارجي لان الوجود الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة مطلقا متساويان علم ان حاصل الابدان كون وجود الواجب على تقدير كونه زائدا محتاجا الى العلة مبنى على كون الوجود موجودا في الخارج مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية وهو ممنوع بحوزان كون وجود امر انزعائيا متزعا عن نفس ذاته بما هي هي فلا يكون متحققا في الواقع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية حتى يكون محتاجا الى العلة ومحصل جواب الشارح ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود زائدا على مهية الواجب ولا ريب في احتياج الاتصاف بالامور الاعتبارية التي هي زائدة على ذات الموصوف الى العلة اذا الاتصاف بها متحقق في نفس الامر فلا بد له من علة اما المهيئة وغيره وبهذا ظهر انه لا حاجة الى ان يراد بالعلة العلة الموجدة في الخارج فافهم ويرد عليه اي على الاعتراض ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انزعاج الوجود المصدرى وهو ليس امر اعتباري كما سبق التلويح اليه وحين يكون جواب الشارح على سبيل التذلل وقد يقال بحوزان كون الوجود من لوازم ذاته تعالى وثبوت اللوازم للمزومات غير معللة فلا يحتاج الى علة وانت تعلم ان ثبوت لوازم المهيئة لها ليس لواجب بالذات حتى لا يحتاج الى علة كيف ويمنع ثبوت لوازم المهيئة حين عدما فلا معنى لوجوبه بالذات فان الواجب بالذات ما يمنع جميع انحاء عدمه وهنالك ما بعد الذات ممكن فلا بد لها من علة سواء كان ذات الموصوف او غيرها قوله واجب آه حاصله اننا لانسلم ان العلة لابد وان تكون متقدمة على المعلول بالوجود بل قد تكون العلة متقدمة على المعلول بنفس ذاتها بالوجود فيحوزان تواتر ذاته تعالى في وجود نفسها قبل الوجود واعتراض عليه محشى بقوله لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو تحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له وعدم المانع كاشف عن اموجودى وهى العلة حقيقة فلا تقضى والواجب لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني لتقدمه على الاذهان كلها فلا مجال لان يتوهم انه يحوزان كون علة لوجوده ومتقدما عليه بالوجود الذهني ثم هنالك كلام وهو ان لوازم المهيئة مستندة الى المهيئة من حيث هي من غير مدخلية الوجود ومطلقا في اقتضاها لما مفصداق حملها نفس المهيئة من حيث اقتضاها للخلط بها من غير مدخلية الوجود في الاقتضا بالذات فيحوزان كون الوجود من لوازم المهيئة للواجب تعالى ومن العوارض المعلولة لها بان يكون ذاته بما هي هي مقتضية للوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود واجب بان عدم مدخلية الوجود في الاقتضا لا يوجب الفكا كما عنة في مرتبة الاقتضا بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة متقرا ومخلوطا بالوجود لان الضرورة حادثة بان الاقتضا والتاثير لا يمكن من الاشياء ولا ريب ان مرتبة الاقتضا لصفة متقدمة بالذات على حصول الصفة للمقتضى فلا يمكن تاثيره واقتضاها لصفة هي نفس وجوده بخلاف سائر الاوصاف المتفرقة على الوجود وهذا على مذهب من قال ان لوازم المهيئة مستندة اليها من غير مدخلية الوجود مطلقا وما على مذهب من يقول بمدخلية الوجود مطلقا كما حشى خلاصه فالامر هو ان وبالجملة على كلا المذهبين يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون المهيئة علة لوجودها وانت تعلم انه لو كان مفصداق الوجود نفس الذات بلا زيادة امكنا هو التحقيق فليس هو من عوارض المهيئة في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم او غير



قسم من المعارض وان كان لازماً على نفس المية عارض لما في نفس الامر فهو من اللوازم البتة والقول بان عدم اعتبار الوجود في  
 المية عند اقتضاها حقيقة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود وحالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود في معنى محال لا يتم على تقدير كون  
 الوجود لازماً على المية عارضاً لها وانما يتم على تقدير كون الوجود متفرعاً عن نفس المية اذ على تقدير كونه لازماً على المية يكون نفس المية  
 مرتبة سابقة على الوجود تكون المية في تلك المرتبة متفرعة من الوجود الذي هو من عوارضها لو يكون المية في تلك المرتبة ذاتاً حقيقة  
 ومصادقاً لنفسها وذاتاً متعللاً لا يكون مصادقاً للوجود ولا يمكن لها بحسب تلك المرتبة الخلط بالوجود فيميز ان تكون المية بحسب تلك المرتبة  
 علة للوجود ولا يلزم تقدم وجودها على وجودها فان قيل كون المية علة لشيء من دون وجودها غير معقول وكونها علة لشيء من دون  
 ان تكون متصفة بسائر المعارض مستحيل يقال كون المية علة من دون ان تكون ذاتاً حقيقة اصلاً غير معقول البتة ولما كون المية  
 علة بحسب تيممها بحسبها ذات حقيقة سابقة على جميع عوارضها العارض من عوارضها اللاحقة لما بعد مرتبة ذاتها فهو معقول قطعاً  
 اذ ما يمكنه ان يكون علة لشيء ان يكون علة لشيء ولا ريب ان المية على تقدير كون الوجود لازماً قبل  
 عرض الوجود ذات حقيقة فلا مضائق في كونها علة لشيء وان كان ذلك شيئاً هو الوجود فانه من الجواب الذي ذكره المحشي بعينه الجواب  
 الذي ذكره المصنف الشرح من جانب الحكماء الا انها خصوا الكلام بالعلة الفاعلية والشيء قد علم ان الحجب قد اورد سنيين للشرح  
 الاول ما بينه المصنف قوله فان التقدم قد يكون بغير الوجود وتقدم المية المكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عند هم والقابل يتقدم على  
 مقبولة وليس ذلك التقدم بالوجود واللازم بالزمن من وجودها شيء قبل وجوده وكونه موجوداً مرتين وغير ذلك واجاب عن محشي  
 بقوله ولما تقدم المية المكنة على وجودها تقدم آخرها التقادرات الخمسة المشهورة يعني ان تقدم المية المكنة على وجودها ليس من التقادرات  
 المشهورة بل هو خارج من التقدم يقال بالتقدم بالمية ومية المكن ليست علة قابلة للوجود الا انها ليست بكاملة لان حصول المعلول  
 واستعداد وجوده حتى يتقدم عليه الوجود بل هي نفس المعلول لما باعتبار ذاتها كما هو مذهب الفالسين بالجمل البسيط او باعتبار اقتضاها  
 بالوجود كما هو مذهب المزاينين بالجمل المؤلف فان كانت المية عبارة عن نفس المعلول فلا تكون علة للوجود فلا يلزم تقدمها على وجودها  
 وفيه نظر لان الوجود على تقدير كونه دائماً لا بد وان يكون منتهى منتهى المية والمية متصفة في الخارج اقتضاها انضمامها لان الظاهر  
 في الوجود الحقيقي ان الوجود المصدري وانما كان الوجود وصفاً متصفاً بالمية فلا يحصى عن الزم كون المية علة قابلة له فيجب تقدمها  
 بالوجود على الوجود وبهذا نظر ان ما قاله اللام الراسي في شرح الاشارات كون وجود المكن لازماً عليه يستلزم كونه قائماً فيكون المكن قبلها  
 لعل القائل يحسب تقدم الوجود على القبول فتدبر في المكن للزم الحكماء في الواجب في غاية التحقيق وما قاله المحقق الطوسي في شرح  
 الاشارات ان كلامه هنا مبني على تصور ان المية في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يدل فيها وهو فاسد لان كون المية هو  
 وجودها بالمية لا تجرد من الوجود الذي العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان يكون في العقل الوجود وعقلها كما ان  
 الكون في الخارج وجودها جلي بل بان العقل من شأنه ان لا يلاحظ الوجود وعدم اعتبارها شيء ليس اعتبار العلة  
 فان تصانف المية بالوجود وعقلها ليس كالتصانف الجسم بالبياض فان المية ليس لها وجود منفرد ولما كان يسمى بالوجود وجوداً



شرح الاشياء المتحالفة والمقابل والمقبول والحاصل ان المتيقن قابلية للوجود عند وجودها في العقل فخطو لا يمكن ان تكون على فاعلة لصفة  
 الواجب عينه وليد في العقل فقط فثبتنا على ان الوجود صفتا تراعية وان الاتصاف به اتصافا لا تراعى مع ان الكلام في الوجود الحقيقي  
 لان الممكن مطلق أن يكون قد تراعية وعلى تقدير كونها صفة منفصلة لا يحصى عن الاشكال والسند الثاني ما بينه وبين بقوله وايضا فالأجل  
 المدعومة للمتيقن والمقوم للشئ متفقه عليه ضرورة وليس ذلك المتقدم بالوجود فلا يجوز من ذلك وان قطعنا النظر عن الوجود واجب  
 عنه اشئ بقوله وذكر تقدم الاجزاء المحمودة لئلا يتبين ان تقدم الاجزاء المحمودة على الكل ليس بالوجود ولا بالعلية فانها من حيث انها اجزاء متغايرة  
 ومتغايرة لكل لان الاجزاء لا بد وان تكون متغايرة لكل غير محمودة عن غير شي بل باعتبارها لكل ومقدم عليه بالوجود ضرورة ان جزء  
 الموجود موجود من حيث انها محمودة متقدمة عليه لا على نحو التقدمات المشهورة تفصيله ان الاجزاء المحمودة عبارة عن اقسامها  
 ولما اعتبار ان اعتبار اجزاء وهي بهذا الاعتبار متغايرة ومتغايرة لكل ومتقدمة على الكل بالوجود وتقدمها بالطبع لان جزء الموجود  
 انه جزء يمكن ان يكون موجودا او محتاجا اليه لوجود الكل بملامته في هذه الحقيقة على ما اعتبارها من حيث هي وهي بهذا الاعتبار محمودة  
 على الكل ومتقدمة في الوجود وليست باجزاء حقيقة لان ما هو حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بحقيقة بل الموجود واحد  
 فذلك الواحد بعينه الجنس بعينه الفصل وذلك الواحد هو النوع لكن الذين اذا حمله وجدته كال حقيقة بهمة متزايدة بين ان يكون  
 هذا هو ذلك ثم يعتبر بمحصلة بشئ آخر بان يكون هي بعينها ذلك اشئ فيتم تقرر وتحصيل وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة بل يحققها ويجعلها  
 فالاجزاء المحمودة ليست اجزاء حقيقة للشئ بل هي اجزاء على سبيل السامع باعتبارها اجزاء في ملاحظة العقل وهي ملاحظة الابهام والتحصيل  
 فهي بالحقيقة اجزاء لا للمحمود وقال الشيخ في المياة الشفاء الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصور  
 فيكون المادة شيئا لا وجود له بالضرورة وانه يصير بالفعل بالصور على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه وليس احدهما الاخر ويكون الجميع  
 ليس واحدا منها والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الآخر الا انها اتحادا مفصل منها شئ واحد بالتركيب وبالاستحالة  
 ولا يخرج منها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل فيقوم للذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويحصل من ذلك جهة متحدة مثل اتحاد  
 الجسم واللباوض وهذه الاقسام لا يكون اتحادات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاء ولا لا يخل شئ منها على الآخر على التوالي ومنها اتحاد شئ  
 بشئ قوة هذا الشئ منها ان يكون ذلك شئ لا ان يضم اليه فان الذين قد يعقل معنى مجوز ان يكون ذلك معنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد  
 منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر معين وجوده ان يكون ذلك معنى مضاعفة وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام  
 لان في الوجود مثل المقدار فانه معنى مجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لان ان يقاربه شئ فيكون مجزوا هو الخط والسطح والعمق بل على ان  
 يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شئ يحتمل مثل المساواة فيتميز عن غيرها ان يكون هذا معنى فخط فان  
 مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجزى ان يكون هذا الشئ المقابل للمساواة هو في نفسه شئ شئ كان بعد ان يكون  
 وجوده لذاته هذا الوجود او يكون محمولا عليه لذاته ان كان في بعد او بعد من او ثلثة فمثلا المعنى في الوجود لا يكون هذا احد هذه لكن ان كان  
 يخلق من حيث يعقل وجودا مفروقا ان الذين انما الصانع للمادة الزائدة لم يصف الزيادة على انها معنى خارجا عن شئ بل انما هي شئ في نفسه



حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل القبول للمساواة انما بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل للمساواة هذا هو الذي هو ذو بعد واحد والعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت وهنالك ان كانت كثرة الاشك فيها في كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل تكون كثرة من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر محصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذين فيكون هناك غيرية لكن انما صار محصلا لم يكن ذلك شيا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس غير بل بحقيقة فكذا يجب ان يعقل التركيب الذي بين الجنس والفصل وقال ايضا لو كانت للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسيم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود هذا النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم كذا فان العقل لا يمكن ان يضع في شئ من الاشياء الجسمية التي هي طبيعية الجنس وجود يحصل هو اولاد فيضم اليه شئ آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل بل انما يثبت الشئ الذي هو النوع طبيعية النوع في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل مضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي او مانا اليه فليخص ان وجود الجنس والفصل هو بعينه وجود النوع وهذا خارجا قال التاليف من الجنس والفصل تاليف غير تقيدي وانما اطلاق التاليف عليه ضرب من التوسع لا اتحادها مع النوع جعلها وجودا بخلاف التاليف من الجنس الغير المحمول على تاليف حقيقي فتاير ما في انفسها ومغايرة المؤلف منها فخرميا الجنس والفصل للنوع ليس على سبيل الحقيقة فان طبيعة الجنس لما خذ بشرط الفصل لا يتباين الفصل والنوع وهذا خارجا فان الحيوان لا بشرط شئ اذا انضم اليه الناطق فاما ان يضم اليه على انه محصل له لا على انه معنى خارج عنه لاحترامه والخاسل ان الفصل ليس مضافا الى الجنس حقيقة بل ليس هناك الحقيقة واحدة وهو وجود واحد ذلك هو بعينه الجنس بعينه الفصل لكن الذين اذا حلل تلك الحقيقة وجد هناك حقيقة مبهمة محصلة بحقيقة اخرى بان يكون هي بعينها تلك الاخرى فيقرر وتحصل ويصير هذا الواحد وهذا المعنى لا يغير تلك الحقيقة بل يحصلها ويحققها فتقوم المهمة اذا اخذت لا بشرط شئ في غير متقدمة عليها بالطبع ولا يجوز اخذ من التقدمات المشهورة قبل هي متقدمة عليها بالمهمة فان مهمة الجنس وكنا مهمة الفصل من حيث هي محصلت اولاف في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة مهمة نوعية وما تحصلت هذه في مرتبة الا وقد تحصلت تلك معها قبلها فيكون للجنس والفصل تقدم على النوع في شئ التجوهر والتقوم الذي هي مرتبة متقدمة على الوجود وذلك بحسب الملاحظة العقلية مع قطع النظر عن الوجود على صاحب الافق الجبرم المهمة الصادرة عن الجاعل اذا حلها العقل الى ذاتي ما والى ذي ذلك الذاتي وجد ان الذاتي الحق ما تجوهر اعلا بنفس ذلك الجبرم بعينه وان كان هو ذوو الذاتي متدين في الحقيقة ولما بحسب ذلك الجبرم تجوهر واحد يستتبع من حيث تلك الجمعية وجود واحد وهذا التقدم الجبرم بحسب نفس تجوهر المهمة المتقدمة به مع عزل النظر عن مرتبة الوجود وتوقفها على الوجودية فان لو فطر ذلك كان له عليه ما تقدم بالطبع ايضا العقل بعد تحليله بعد الذاتي الحق ما يوجد اولاد بنفس ذلك الملايخا وبعين ذلك الوجود ويحده رتبا في المهمة ولا يكون ذلك الماني لحاظ التحصيل والابناء ان الوجود المهمة توقفا على ما دون الجبرم المهمة عليها فعدان تقدم المهمة تقدم



بالطبع كل من حيثية اخرى والطبيعة لا يشترط شي وان كانت بين الطبيعية بشروط شي لكن لا يكون سبيلها بالنسبة اليها سبيل نسبة الجوهر الى  
 الحق بحسب انشائه الذي يوقفه العقل في لحاظ التعيين فلا يهاجم فكما انها متقدمة عليها بالمهية فكذلك يصح من وجوبانها تقدمها عليها بالطبع  
 البسيط على الارب فالطبيعية من الشئ الطبيعي كالبيسط من المركب لكن في لحاظ التحصيل والابهام للمنى الوجود والافنى سائر اللغات وهذا  
 الكلام فاسد او تقدم شئ على شئ بحسب الوجود عبارة عن تقدمه عليه بحسب التجوهر فاذا كان شئ متقدما على شئ بحسب الوجود كان  
 معلوما ان ذات ذلك شئ المتقدمة متقدمة على هذا الشئ المتقرر ضرورة ان الوجود حكايته عن نفس الذات فليس للعللة تقدمان متباينان  
 بحسب المصادق يكون احدهما بحسب التجوهر والاخر بحسب الوجود وانما لما تقدم واحد هو تقدم ذات العللة على ذات العلول غاية  
 الامانة قد يعبر عنه بالتقدم بحسب الوجود وايضا ذاتيات المهية لما كانت متحدة معها جلا او تقر او وجودا لم يكن للذاتيات تقدم على المهية بحسب  
 المتقرر والوجود في الواقع مع قطع النظر عن الحاظ لكن الذهن اذا حلل المهية الى ذاتياتها لم تقدم نسبة المتقرر والوجود الى الذاتيات على نسبة  
 المتقرر والوجود الى المهية فتقوله نفس المهية الصادرة آه ليس شئ اذ معنى ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتى والى ذوى الذاتى وجدان الذات  
 الحق ما يتجوهر ولا بنفس ذلك الجمل بعينه ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتى والى ذوى الذاتى وجدان الذاتى بحق ما يوجد ولا بنفس ذلك  
 الجمل بعينه فان التجوهر في لحاظ الذهن هو الوجود فتقوله هذا التقدم للجوهر بحسب نفس جوهر المهية المتقدمة به مع عزل النظر عن مرتبة الوجود وتكون  
 عليه في الموجودية غير محصل اذ التقدم بحسب نفس جوهر المهية في لحاظ العقل تقدم في الموجودية لان الوجودية حكايته جوهر المهية وبالحكمة  
 بان تقدم نسبة التجوهر الى الذاتى على نسبة التجوهر الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالمهية وتقدم نسبة الوجود الى الذاتى على نسبة الوجود  
 الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالطبع ليس شئ والصواب ان يقال التقدم بالمهية عبارة عن تقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتى  
 على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل والتقدم بالطبع عبارة عن تقدم للموقوف عليه على الموقوف في الواقع والذاتيات  
 ليست اجزاء للمهية بل هي اجزاء لحد ذاتى متقدمة على حد التحصيل بالطبع لتفاير بعضها بحسب الوجود وتقدمه على المهية بالمهية لان  
 نسبة التجوهر والوجود الى الذاتى متقدمة على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل وتقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتى على نسبة  
 التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل هو تقدم نسبة الوجود الى الذاتى على نسبة الوجود الى المهية في لحاظ العقل ولا تنزل والكلام  
 وان قضى الى التطويل لكنه لا يخلو من تحصيل قال باق التناول الجنس مقدم على نوعه لا يكونه جوده لان الجنس من حيث هو جنس  
 اعنى لما خوله لا بشروط شئ متحد مع المهية النوعية في مرتبة نفس ذاته ووجوده بحيث لا يتميز عنه الا فى ظرف الخلط والتفرقة فلا يتقدم  
 على النوع بالوجود ويكون تقدمه عليه بالطبع او التقدم بالطبع عبارة عن تقدم العللة الناقصة على معلولها في الوجود والجنس امر  
 مبهم لا يتحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده نعم اذا اخذ الجنس بشروطه لا شئ فهو مقدم على النوع بالطبع  
 لانه بهذا النوع من الاعتبار عللة لوجود المهية لكنه بهذا الاعتبار ليس جنسا اذ هو من حيث انه جزء لا كمال على كمال الجنس من حيث هو  
 جنس بحسب ان كمال على نوعه والحاصل ان الجنس امر مبهم لا يتحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده  
 فليس له وجود بالاستقلال حتى يتقدم عليه نعم اذا حلل العقل النوع الى الجنس والفصل بحده جزء منه فحال اجزائه متصل



والجنس وكذا الفصل متأخر عن مهية النوع في الوجود وان كانا متقدمين عليه بالمهية بحسب نحو من سخاء الملاحظة التفصيلية فما  
تحدان مع النوع تقررا ووجودا فلما يكون الجنس مقدما بالطبع على النوع لانه يستدعي التمايز بحسب الوجود ولا يميز بين الجنس  
النوع بحسب الواقع الا بعد تحليل العقل في الملاحظة فهو جزو تحليل للنوع كما ان جزو التحليل ليس جزوا لشيء حتى يقدم  
عليه وجودا وتقررا ولا لكونه في زمان يعني ان الجنس ليس مقدما على نوعه تقدما بالزمان لان التقدم الزماني هو بحسب متبع اجتماع المتقدم  
وللتأخر في تحقق فليتحقق للتقدم في زمان وللتأخر في زمان آخر مع ان تحقق الجنس في الواقع بدون النوع غير ممكن او مرتبة عقلية او حسية  
اشارة الى نفي التقدم بالمرتبة فيما بين الجنس ونوعه حاصله ان التقدم بالمرتبة على نحوين احدهما ما يكون بالوضع وهو الذي يتحقق في الامور  
الحسية كترتيب الصفوف في المسجد وبذلك النوع من التقدم لا يمكن فيما بين الجنس والنوع فاما ما يكون ترتيبه بالعقل كما بين الاجناس  
والانواع المرتبة عقلا متصاعدة او متنازلة في سلسلة الترتيب العقلي وهذا النوع من التقدم ايضا لا يجب ان يكون فيما بين الجنس ونوعه  
او جنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف اذ لا شرف للذاتي على ذي الذاتي ولك ان تستدل على هذا المطلب على  
كون وجود الواجب تعالى عينه بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته لان ما هو معدوم في مرتبة ذاته اما متعاضد او ممكن وعلى تقدير  
لا يكون واجبا واذا كان الوجود دائما عليه يلزم ذلك اى على تقدير كونه معدوما في مرتبة ذاته يلزم ان لا يكون واجبا اذا هو معدوم في مرتبة  
ذاته لا يكون موجودا في مرتبة ذاته مع ان الواجب تعالى موجود في مرتبة ذاته فلا يزد وجوده على ذاته قال بعض الاكابر قد ان اراد بكونه معدوما  
في مرتبة المهية مسلوب الوجود في المرتبة بان يكون الطرف قيد الوجود وبطلان التالي غير مسلم كيف وليس معنى العدم في المرتبة بهذا الوجه  
لان الوجود ليس عينيا ولا خروا وهو بعينه الدعوى فكيف يسلم من منعه ان انا وثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزومه بل ليس في المرتبة  
وجودا لعدم فان كليهما ليس عينيا ولا خروا وانت تعلم انه لو لم يكن الوجود عينيا للواجب لكان الواجب في مرتبة ذاته اما متعاضدا او متعاضدا  
محال فمال ويمكن الاستدلال على هذا المطلب ايضا بان مصداق الحمل اى مصداق حمل الوجود ولو كان مغايرا لذاته ليعني لو لم يكن مصداق  
الوجود نفس ذاته تعالى بل يكون صدق الوجود وعليه في مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته لكان مكننا لذلك محتاجا الى الغير فمصداق حمل الوجود نفس  
ذاته تعالى بما هي هي وهذا هو المعنى بعينه الوجود له تعالى واورده عليه بان النقص ان يقول ان مغايرة المصداق لا يجب لاقتضاج الى الغير  
لجواز ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان وانت تعلم ان اطلاق كون  
الشيء علته لنفسه ومفيد الوجود ومن الاوليات استي اي بمعنى ان يشك فيه من له او في مسكة فهذا الاحتمال يدعي البطلان فافهم قوله  
لاننا نقول انه حاصل الايراد المصدر بقول المص لا يقال الخ ان تقدم مقوم للمهية عليها ليس بمعنى انما وجودا في الواقع وان احدهما  
مقدم على الآخر بل بمعنى انما استي وجودا كان وجودا لجزء مقدما على وجود الكل وحاصل الجواب ان هذه الحثية اى كون المتقدم بحيث متى  
وجوده مع ما يقوم مكان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى المهية وهذه الحثية ثابتة للمقوم قبل وجوده ولا دخل في ثبوتها  
لاعتبار الوجود غاية الامر اننا لا نعقله الا باعتبار الوجود واورده عليه الفاضل ميرزا جان بان هذه الحثية هي صلاحية التقدم ومحتبة  
لانفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى مدلول الفاء في قولنا وجد فوجد واجاب عنه الحثي بقوله معنى لمسلم ان معنى التقدم



اي كون المتقدم بحيث متى وجد هو مت ما يقود كان سابقا عليه فلا شك انها ثابتة للمقدم قبل ان يوجد يعني ان جواب المص بعد تسليم  
وعلى سبيل التمثيل فهو يرجع الى جوابين الاول اننا لا نسلم ان معنى التقدم تلك الحثية لان التقدم عبارة عن كون احد الشيان بحيث  
يحصل له معنى لم يحصل للآخر لا عن هذه الحثية ولو سلم ان التقدم عبارة عن هذه الحثية فلا شك ان هذه الحثية ثابتة للمقدم قبل  
ان يوجد فلا يقتضي الوجود وفيه اشارة الى ان للمقدم تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه جزاء هو ثابت لمع قطع النظر عن الوجود  
وتقدم باعتبار كونه علة لكل والسند انما هو باعتبار الاول ثم انه قد اعترض على المص الفاضل ميرزا جان بان التقدم لو كان عبارة  
عن هذه الحثية الراجعة الى قضية شرطية هي انما لو وجد كان احد ما مقدما على الآخر فيلحق للمستدل ان يقول ان تحقق هذه الشرطية  
في شأنه تعالى يتحقق مصداقا فاذ تحقق مقدما يتحقق تاليا هو يتحقق تقدم وجود الواجب لكونه علة على كونه موجودا بحسب  
الواقع ونفس الاملان للمقدم واقع فيما يلزم كونه موجودا مرتين ويلزم ايضا ما توقف شيء على نفسه والتم واجب عنه بان تقدم  
الشرطية يتحقق بجميع الامرين لما يتحقق المتقدم فقط والمتحقق في شأنه تعالى هو يتحقق الواجب فقط لا يتحقق وجوده الزائد عليه بالفضل  
معاليهم وصدق الشرطية لا يوجب امكان المتقدم قوله وهو العلة القابلية اي ان المستفيد للوجود علة قابلية فلا بد وان خط  
المطل خلوه عن الوجود حتى يمكن له ان يلاحظ استفادة الوجود فلا يكون قابل الوجود مقدما على الوجود بالوجود بل بنفس ذاته واعترض  
عليه محشي بقوله قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق المعلول مستفيد الوجود ليس علة قابلية له اعلم ان الوجود  
الحقيقي اعني مصداق الوجود المصدرى ونشأ انتزاعه لو كان زائدا على المهية وقائما بها كما هو رأي المشائية فلا بد وان يكون المهية  
علة قابلية له اذ على هذا التقدير يكون اتصاف المهية بالوجود اتصافا انضماميا كما اتصاف الجسم بالبياض ويجب ان يكون المنضم اليه مقدما  
على المنضم والقول بان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود وللا يلزم حصول الحاصل بخلاف معطى الوجود وليس شيء لان قابل  
الوجود يعني ما ينضم اليه الوجود يجب ان يكون موجودا اذ انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل  
على بطلان كون الوجود صفة منضمة لا على خلوه عن الوجود على تقدير كونه صفة منضمة فان خلوه المنضم اليه عن الوجود صحيح البطلان  
ثم ايد على عدم كون مستفيد علة قابلية بقوله كيف واثر الجمل عند المشائين القائلين بكون الوجود صفة زائدة على المهية وكون المهية  
متصفة بها في الواقع هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث انه آراء الملاحظة الطرفين يعني المستفيد والوجود وغير متصفة بالمهية  
كل من الطرفين اي مستفيد الوجود كان معتبرا في جانب المعلول والعلة القابلية ما يكون محلا للمعلول وحاملا لاستعداده وجوده  
فيجب تقدمه ما عليه بالوجود وانت تعلم ان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الكاشيتين انما وجوده في خصوص ملاحظة الذهن فلا يصح  
ان يكون هو اثر الجمل المؤلف في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وكيف يقلل ان للشائية يقولون ان اثر الجمل هو المعنى  
الحرفي الغير الملاحظة استقلاله وان اثر الجمل عندهم هو خلط المهية بالوجود الذي هو صفة منضمة اليها وهذا الخلط يتحقق في  
الواقع يتحقق مصداقه في الواقع اعني المهية والوجود والمنضم احدهما الى الآخر فالجمل بالذات ذلك الخلط الواقعي والمهية والوجود  
مجموع لان بالعرض لكن فلك الجمل اذ النسب الى الوجود يكون مستفيد الوجود من متمات الجمل من حيث انه علة قابلية له وان



الى مستفيدة الوجود لا يكون له توقف على شئ ولم يحتاج الى تقييد وهذا بعينه كما قالوا ان السيولى يحتاج اليها الصورة في تشخيصها والصورة تحتاج اليها السيولى  
 في تقومها ووجودها فالسيولى من تمامات علم الصورة الشخصية واذا اورد عليهم ان حمل الشخص بعينه حمل الطبيعة فيلزم كون السيولى من تمامات  
 علم الصورة المطلقة ايضا مع ان الامر بالعكس اجابوا بان الشخص والنوع وان كانا مجموعين بحمل واحد لكن ذلك الحمل اذ انسب الى الصورة  
 الشخصية فالسيولى من تماماته واذا نسب الى الصورة المطلقة فلا يحتاج الى تقييد السيولى فانهم ثم لما كان قاعلا ان يقول ان اجزاء المستفيدة معتبرة في جانب  
 العلم والمستفيدة عبارة عن الاجزاء فكيف اعتبر في جانب العلول اجاب عنه بقوله ان كان اجزاء المستفيدة معتبرة في جانب العلم من حيث التفصيل بناء  
 على انه اى المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث الاجمال اعني ان المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث الاجمال وبعبارة من حيث التفصيل معتبرة  
 في جانب العلم ولا قباية في اظهار الحقيقة في قد عرفت ايضا ان يقوم للمهية من حيث انه مقوم بحسب ان يكون موجودا فلا يصح ما قال المص  
 ان المقوم للمهية بحسب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وانما قيد بالحقيقة احتراز عن الاجزاء والذاتية بالقياس الى المحدود ولا نهالست اجزاء  
 حقيقة للمحدود بل المحدود نيل اليها في الالفاظ العقلية وليس المحدود مركبا منها فاطلاق الاجزاء عليها على سبيل المساحة كما ان اطلاق المركب  
 عليها على سبيل المساحة نعم اى اجزاء الحد كما هو موضح في كلام الشيخ وغيره من الرؤساء الاجزاء الحقيقية هي ما يقوم به المركب في مرتبة وجوده منى  
 مقومة له بحسب وجوده لا بحسب مهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والحاصل ان يجب ان يكون المقوم من حيث هو مقوم موجودا  
 نعم تنبذ ان يكون الوجود قيد المقوم فيكون هو ايضا مقوما للمهية فلا بد له من وجود آخر وهكذا لكن يجب ان يكون الوجود شرطا لتقوم فحسب ما خطته  
 في الحكم بالتقويم قوله واللاتمنع اى معنى لو لم يكن تقويم الجزم للمهية بالنظر الى نفس ذاتها بلا اعتبار الوجود بل يكون تقويم للمهية ودخوله في ذاتها  
 بالنظر الى اعتبار الوجود لا يمنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود فوجب ان يكون تقديمه على الذات بحسب الذات دون الوجود واعتراض  
 عليه لشيء بقوله لا يخفى انه يمنع خلو المهية عن احد الوجودين اعني الخارجى والذاتى فلا يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود لان الوجود المطلق  
 لازم للمهية غير منفك عنها والحاصل انه يمنع خلو المهية عن احد الوجودين ولا يخفى تقويم المقوم لها الوجود دون وجودها فجزم بالتقويم بحسب  
 اى وجود كان لا يمكن مع الشك في وجوده بانى ذلك الطرف والشك في خصوص وجوده في ذلك الطرف لا ينافى الجزم بتقويمه بحسب الوجود  
 في ظرف آخر نعم الشك في الوجود المطلق يستلزم عدم الجزم بالتقويم وبالجملة الوجود شرط للتقويم فلا يمكن الجزم بالتقويم مع الشك في الوجود  
 المطلق ويرى عليه ان اقتناع المخلوع عن احد الوجودين في نفس الامر لا يستلزم العلم به فكيف يمنع الجزم بالتقويم مع الغفلة عن الوجودين بحسب  
 في كلام الشانع كلام وهو ان المقوم علم الوجود والمركب فلا يجوز الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والالزام الجزم بالعلية مع التردد في وجود العلول  
 فتأمل قوله فلان الوجود اى معنى لو كان الوجود نفس المهية المكينة او جزءا لم يكن قابلا للعدم لان الوجود يابى عن قبول نقيضه ولا يخفى ما فيه  
 اذ قد سبق ان يجوز اتصاف شئ بنقيضه فعرض لنقيض نقيض ليس بحال فالاولى ان يستدل على نفى العينية باستدل على نفى الجزئية  
 بان يقال لو كان الوجود عين للمهية او جزءا لكانت المهية من حيث هي مصداقا لمحل الوجود ونشأ التزاع في مرتبة نفس ذاتها فخلو  
 ماخوذة مع الوجود فلا تكون قابلة للعدم والالزام كونها موجودة ومعدومة معا وهذا هو الظاهر من عبارة المتن فانه بعد ما مدان المهية  
 الماخوذة مع الوجود تباي بالعدم قال لو كان الوجود عينا او جزءا لم يكن كك بل كانت تباي بالعدم من حيث هي اى ايضا فاباء بالعدم







فلما كان الوجود عندهم صفة عارضة للمهية فاجعل عندهم عبارة عن الخلط اللاحق الذي هو عين المهية والوجود في الواقع فاشترط جعل هذا الخلط  
بين شيئين في الواقع ويكون نفس المهية ونفس الوجود عندهم اثنان بالعرض في ضمن الذات فحين جعل الجاعل المهية تقررت المهية  
مخلوطة بالوجود وصدق عليها نفسها وذاتياتها الوجود بهذا الجعل المؤلف لتخلل بين المهية والوجود وقد تحقق انه لا معنى لتعلق الجعل بكون  
الممكن موجودا على اى التقاليد يكون مصداق الوجود ونفس المهية الا ان تعلق الجعل بنفس المهية وليس الوجود اما لما عارضها  
في الواقع حتى يصح تعلق الجعل به بالذات وليس في الواقع النفس المهية وهو شئ واحد هو بنفسه مصداق الوجود فلا يلزم تعلق الجعل بين  
اشئ وذاتياته على هذا التقدير اذ الجعل لا يتخلل بالذات الا بين شيئين يكون احدهما مغاير للآخر ولا كاشئ ووجوده بل جعل مصداق  
الوجود اعني نفس المهية هو نفس جعل كونه موجودا لا غير ولما عارضه للشائبة المتقالين يكون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية فاجعل متخلل بين  
المهية والوجود ولا يلزم المجعولية الذاتية اصلا فتأمل ولا تنزل ثم لا يخفى ان هذا الدليل اى الدليل الذي ذكره المص لا يبطال عينية الوجود في الممكن  
وما يقرب منه وهي الدلائل التي تنبئ على لزوم رفع الامكان الذاتي لا يجري في الاعراض لان وجود العرض هو عينه وجوده في الموضوع  
فهو وجود في الغير على وجه الافتقار اليه وعينية هذا النحو من الوجود وجبرية لكونه محتاجا الى الموضوع لا ينافي الامكان بل يؤكد اى الامكان  
لاحتياجه الى الغير فيكون له وجود قائم بالغير وهذا يؤكد الافتقار الاحتياج الى الغير فكيف يكون حاجبا كما نهينا عليه سابقا في جواب الايراد  
المصدر بقوله لا يقال الوجود القائم بالغيره فاستبان ان ليس المراد بالدليل الدليل الذي ذكره المحشي لان بناء على امتناع تعلق الجعل  
بين اشئ ونفسه وذاتياته وهو لازم على تقدير عينية وجبرية سواه كان الوجود في نفسه لا يغير دليل المصمى على لزوم رفع الامكان  
الذاتي وهو غير لازم كما بينه المحشي والتحقيق ان وجود الاعراض وجود لا يطل متوقف على الموضوع فعلى العرض يلزم كونه واجبا مع كونه وجودا لا يطل  
محتاجا الى الغير فكون وجود العرض لا يطل لا يضر لزوم الاستحالة المذكورة بل يلزم الاستحالة المضاعفة كما لا يخفى وقد عرفت سابقا ان القول  
بان كلامه مصداق حمل الوجود عليه لذاته من دون حيثية اخرى غير ذاته فهو واجب بالذات عال لا يسيل الى صحته وان تلقاه الجمهور بالقول  
قوله الوجه الثاني اه حاصلة انا قد نعقل المهية ونصدق بشبوتها نفسها ونشك في وجودها فلا يكون الوجود ونفس المهية او جزئها واعتراض  
عليه المحشي بقوله الكلام ههنا في ان ذات الممكن لا يتوب مناب وجودها الخاص كما سبقت الاشارة اليه يعني ان الكلام في الوجود الذي هو  
مصداق الوجود المصدرى ونشأته شرعا بل هو نفس ذات الممكن بمعنى ان يكون مصداق حمل الوجود ونفسها ام لا ولا شك ان الشك  
في الوجود المطلق لا ينافي العينية بهذا المعنى لا يجوز ان نعقل المهية التي هي مصداق الوجود ونشك في الوجود الذي المهية مصداق له  
والحق انه لا يمكن تعقل المهية نفسها ما لم يعلم وجودها اذ لا يتقرر الاشيت له شئ بكونها نفسها مصداقا للوجود لا يستلزم وجوبها فانها نفسها  
مجبولة محتاجة الى الجعل ولا ذات لها بدون الجعل واعلم انه قال بعض ناظري كلام المحشي ان الدليل على تقدير تسليم مقدماتنا بعض لا يطل  
العينية بهذا المعنى ايض فان الوجود على هذا التقدير يكون من لوازم المهية المنتشرة عن نفس ذاتها وبعد تصورها بالكنه كما لا يمكن الشك  
في ذاتها وجزئها كك لا يمكن في لوازم ذاتها من حيث هي هي ايضا الا ان يقال اللوازم قد تكون غير عينية فتعقل اللوازم لا يستلزم  
تعقل اللوازم مطلقا انما هو في اللوازم البين وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية الجبظ والسخافة اذ مصداق حمل الوجود على هذا التقدير



يكون نفس المية ولا يكون الوجود عارضا للمية في الواقع ولاننا ما عليها في نفس الامر بخلاف لوازم المية فانها من عوارض المية المنتزعة  
 عنها في نفس الامر فلا يمكن ان يكون الوجود على هذا التقدير من لوازم المية لانه ليس عارضا لها على هذا التقدير نعم الوجود على تقدير كونه زائدا  
 على المية عارضا لها في نفس الامر يكون من لوازم المية وما قال في الجواب لا ينبغي ان يلتفت اليه عاقل فضلا عن فاضل قوله وكلام  
في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا لان الكلام ليس في الوجود المطلق ولاني مطلق الوجود لان الجسم  
 بالمطلق باحد بنين الوجهين لا ينافي الشك في الخاص بل الكلام في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا ولو كان الكلام في الوجود  
 المطلق او مطلق الوجود لم يتوجه ما قال الشارح مع ان الدليل قاصر عن المدعى لان القصور انما يكون اذا كان الكلام في الوجود مطلقا  
 كما يظهر بالتأمل قوله فان الشعور بشئ آه اور وعليه بان الشعور بالشعور واجب لانه حضوري واجاب عنه لمحشى بقوله بيان ذلك ان التصور  
 يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن وهو معنى مصدرى انزعى وعلم المعنى الاتزاعي لا يكون حضوريا والثاني الصورة الحاصلة  
 فيه والمراد منها المعنى الاول لان المعنى الثاني من الصفات الانضمامية للنفس وعلما بصفات الانضمامية علم حضوري كما ثبت في محله فيكون  
 الشعور بالشعور بهذا المعنى الثاني واجبا لا يشك ان كون التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولذا لا تكرر التكرار فان الشعور بالشعور على وجه  
 الشك لا يتلزم شعور حقيقة الشعور على وجه الاشك فيه وان سلم ان الشعور بالشيء يستلزم الشعور بحقيقة الشعور فلا يستلزم  
 التصديق بشبهتها اي بثبوت حقيقة الشعور كما في الشعور والمراد بالتصديق بالعلم انظر والحاصل انه يجوز ان لا يعلم انها حقيقة فلا يلزم تصديق  
 بثبوتها لافاضل بل نقل الوجود الذهني ليس نفس التقل كما زعمه المورد لان حصول الصورة في الذهن وجود رابطي بين الصورة والذهن  
 والوجود الذهني من قبيل وجود الشئ في نفسه فالوجود الذهني ليس نفس التصور وفيه ما فاد بعض الاكابر قد ان الوجود الرابطي لا اعراض هو  
 موجود في انفسها مقاييس الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروف للاضافة وجود رابطي فالشعور بالوجود الرابطي مع الغفلة عن الوجود في نفسه  
 لا يتصور وكيف يشك عاقل في وجود السواء في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم فح اذا علم بوجود الصورة للذهن علم بوجوده في نفسه قوله  
 وايضا حاصله ان المية المتحققة في الخارج اذا فرض كونها غير معقولة لاحد ذلك ممكن قطعا كانت خالية عن الوجود والذهني فيكون الوجود والذهني  
 مغاير للذهني فلا يكون الوجود والذهني نفسها ولا جزوا فيثبت الجزوا لاخير من المدعى وهو زيادة الوجود والذهني واعتراض عليه لمحشى بقوله يتوجه  
 عليه انه لا يراى على زيادة الوجود والذهني على المية التي لا ينفك عنها الوجود والذهني يعني ان هذا الدليل انما يميل على ان الوجود والذهني  
 مغاير للمية الخارجية الغير الحاصلة في الذهن ولا يدل على ان الوجود والذهني زائد على المية التي لا ينفك عنها الوجود والذهني كالمعقولات الثابتة  
 والمهمات الاتزاعية الاخر فلا يثبت به زيادة الوجود والذهني مطلقا على المية قد يقال الاشخاص الخارجية لا يمكن ان يحصل تشخصات في الذهن  
 فالوجود والذهني زائد على الاشخاص واقال لم يكن الوجود جزوا ولا عينيا للاشخاص لا يكون جزوا ولا عينيا لما هي متاور وبانه يجوز ان يكون الوجود المطلق  
 عين الميات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود والذهني عين الاشخاص الذهنية والاميات التي  
 لا يمكن حصولها في الذهن فاذا الوجود ذهنيها يكون الوجود الخارجي عينها مع انه انما يتم اعتراض ثان على المص حاصلة انه انما يتم ما قال المص  
 اذا كان المراد بالوجود والذهني في قوله خالية عن الوجود والذهني الوجود في الاذهان السافلة فخطا ذلك من خلو المية الخارجية عن الوجود



في الاذهان السافلة بان لا يعقلها احد ولو كان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان مطلقا سافلة كانت او عالية فلا يتم اصلها اذ لا يمكن  
خلو المهيبة عن الوجود في الاذهان العالية على ما تقر عندهم فان قيل هذا لما يصح في الحقايق الكلية والخزائيات المبررة واما الخزائيات المادية  
فيمتنع وجودها فيها فيمكن انفكاك الوجود الذهني عنها يقال المراد بالاذهان العالية ما يعلم النفوس المنطقية العقلية ولا ريب في حصول الخزائيات  
المادية فيها قوله اذ يتوجه عليه اه يعني انا لا نسلم حصول المهيبة في الذهن انا الحاصل فيه لبعض وجوهها فلا يلزم زيادة الوجود الخارجي على المهيبة  
وانما يلزم الزيادة على وجوهها فلا يرد عليه ان الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني كما يدل عليه قول المص والكلام في الوجود المطلق وقول  
الشارح على تقدير تسليم الوجود الذهني لا تصور فيه وجه عدم الوجود وانما سلمنا ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود  
المهيبة في الذهن فيجوز ان يكون الحاصل في الذهن وجها من وجوهها فلا يلزم زيادة الوجود على المهيبة بل على وجه من وجوهها ثم يتوجه عليه اي على  
ما قال المستدل من ان المهيبة الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على المهيبة  
التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي كالباري جل شأنه فلا يحصل المقصود وهو زيادة الوجود الخارجي على المهيبة مطلقا قال في الحاشية الا  
ان يقال كل حية موجودة في الاذهان العالية مع انفكاك عنها الوجود الخارجي انتهى قيل اشار بقوله الا ان يقال الى ان فيه خدشة بعبارة  
ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان السافلة مع وجود الوجود في المبادئ العالية من نحاء الوجود الخارجي وفيه ان وجود كل مهيبة في  
الاذهان العالية ايضا غير مسلم بل غير صحيح على تقدير كون الوجود عين للمهيبة كما سينكشف بخرق ان شاء الله تعالى ولك ان تقول في اثبات  
كون الوجود مطلقا زائدا على المهيبة المهيبة من حيث انها موجودة في الذهن ليست موجودة في الخارج والا يلزم كون شيء واحد من حيثية واحدة  
موجودة في الذهن والخارج معا فيكون المهيبة منشأ للاثبات الخارجية والذهنية من حيثية واحدة ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة  
في الذهن والا يلزم ما ألزم فيكون كل من الوجودين زائدا عليها قال في الحاشية لان ما هو ذات وذاتيات الشيء لا ينفك عن ذلك الشيء اصل  
انتي قد عرفت قيام غير مرة ان مصداق الوجود ونشأ انترعه نفس المهيبة بلا زيادة امر عليها وعروض عارض لها فالمهيبة للوجود في الخارج  
يستحيل ان يحصل بانفسها في ذهن من الاذهان فانها لما كانت بانفسها مصاديق للوجود الخارجي مستقلة استحالة ان ينسج عنده في نظر  
من الظروف فامتنع ان يكون بنفسها مصاديق للوجود الذهني الغير مستقل فان قيل ذلك شأن الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي اليه  
يقال ان كان المراد بان ذلك مخصوص بالذاتيات فذلك بطلان عدم انفكاك الذاتيات عن الذات ليس الا لانها بنفسها مصداق  
الذاتيات وهذا يتحقق في المهيبة بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان كان المراد مني آخر فلا يجدي نفعاً وبالحكمة على تقدير عينية الوجود للمهيبة  
لا يمكن حصول المهيبة في الذهن اصلاً والعلم بكنية شيء عبارة عن انكشاف ذات الشيء لا عن حصول نفس ذاته فيجوز ان يكون الانكشاف  
بشيء كاشف عن نفس الشيء وبهذا ظهر ان ما قال المحشي ان المهيبة من حيث انها موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج ومن حيث  
انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن لا يدل على زيادة الوجودين على المهيبة كما توهم بل انما يدل على عدم حصول المهيبة الخارجية  
في الذهن على تقدير عينية الوجود للمهيبة واستبان ايضا ان ما قال بعض الكاوية انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين للمهيبة المطلقة  
هو الوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يفسر بصفات المهيبة كل من الوجودين للعينية بهما لوجه



ليس كما ينبغي لما اذا كان الوجود المطلق عين المية المطلقة تكون مشتقا من الوجود الخارجي نفس المية بالزيادة امر وعرض عارض فلا  
معنى لاتصاف المية بالوجود الخارجي والى الوجود الذاتي على هذا التقدير اذا لاتصاف المية بالوجود الخارجي عن نفس الذات عارض لها  
لا بما هو متزوج عن نفس الذات بل امر ذاتي لا متعلق قوله قال بعض الفضلاء قد جوز بعضهم ان محل التعقل الواقع في الدليل الثاني  
على التصديق فيكون تقرير الدليل انما تصدق بالمية كما تصدق بان المثلث مثلث مثلا ونشك في وجودها فلا يكون الوجود  
نفس المية وهو لا يتصل عن التكلف او متعلق التعقل نفس المية وحدها وهي غير صالحة لان يتعلق به العلم التصديقي وحمل المية على كونها تلك  
المية خلاف المتبادر ثم ان هذا التاميل على نفى العينية بالحمل الاول لا بالحمل المتعارف الذاتي والكلام فيه كذا قيل قوله بل باننا لم نعني اننا  
في ثبوت الوجود للمية المعقولة والمية وجودها ليس مما يشك في ثبوت المية لان ثبوت اشئ لنفسه وثبوت ذاتية له بين فلا يكون الوجود  
نفس المية ولا جزاء ولا يخفى انه على هذا التقرير يستدرك ذكر تعقل المية يعني اذا قرر الدليل باننا نشك في ثبوت الوجود للمية يستدرك ذكر  
تعقل المية لان الشك في ثبوت الوجود للمية لا يمكن بدون تعقل المية وتصوره فلا حاجة الى ذكر التعقل بل يكفي ذكر الشك في ثبوت  
الوجود لها وفيه ما اذا بعض الاكابر قد ان حمل الذاتيات على الذات انما يكون ضروريا لو كانت الذات متعلقة بالكنة والو كانت متعلقة بالوجود  
فلا الاتري انهم شكوا في اتصال الجسم ان ذاتي له فلو كانت المية متعلقة بالوجه يجوز ان يكون تلك الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك  
الثبوت فم لا بد من اخذ تصور للمية بالكنة فلا استدراك وهذا الكلام في غاية التأنية والحق انه لا معنى للشك في ثبوت الوجود للمية بعد  
كونها متعلقة بالكنة او مصداق الوجود ونفس المية كما عرفت غير متعلقة بالمية عبارة عن تعقل مصداق الوجود والشك في المفهوم  
التي هي خارجة عن حقيقة الوجود عارضة لها غير ضرورية اذ لا يلزم لان زيادة تلك المفاهيم على الحقيقة لا زيادة الوجود فالدليل غير تام خيرا فاما  
ولك ان تقرير الدليل بان تعقل اي تصور فقط تعقل المية دون الوجود والتصور مع الشك تعقل بالوجود دون المية فالوجود  
لا يكون نفس المية بالضرورة قيل بما يرجع الى الاستدلال بطريقتين الاول ان تعقل اي تصور فقط تعقل بالمية ولا شئ من التصور  
فقط تعلق بالوجود وهذا معنى قوله دون الوجود فينتج المية ليس الوجود والثاني ان التصور مع الشك تعلق بالوجود ولا شئ من التصور  
مع الشك تعلق بالمية فينتج الوجود ليس المية به عليه ان هذا استدلال بالشكل الثالث وهو لا ينتج الاسالبية جزئية فغاية ما يلزم بعض المية  
ليس بوجود بعض الوجود وليس بمية وكان المقصود السلب الكلي والحق انه لا معنى لتعلق التعقل بالمية دون الوجود على تقدير كون الوجود  
نفس المية فتعلق ان تعقل اي تصور فقط تعقل المية دون الوجود فينتج بل في خير البطلان اذ لا معنى لتعلق المية مع عدم تعقل مصداق  
الوجود فان المية نفسها مصداق الوجود غاية الامر ان لا يستشعر بكونها مصداق الوجود كان تعقل المية الانسانية بكونها ولا يستشعر بكونها  
مصداق الحيوان الناطق فمن تعقلها بكونها تعقل مصداق الحيوان الناطق بكونه ولم يستشعر بكونها مصداقه واما قوله والتصور مع الشك  
انه ان الاول بان التصور مع الشك تعقل بمفهوم الوجود دون المية فمسلم لكنه غير نافع له اذ ليس الغرض ان مفهوم الوجود عين المية بل ان  
الاول ان التصور مع الشك تعقل بمصداق الوجود دون المية فلا يخفى بطلانها عرفت قوله ولا نسلم انه يعني لا نسلم ان شيئا من الميات  
مستقولة بالكنة التفصيلي قال الشيخ في التعليقات نحن لا نعرف من الاشياء الا النواحي والالوان والنفوس الفصول المقومة لكل واحد منها



هذه على حقيقة بل تعرف منها شيئا لها خواص واهراض فاما لانعرف حقيقة الاول فلا نفكر في الاغلاك والنار والهواء والماء والارض واولا  
 نعرف ايضا حقائق الاهراض مثال ذلك اننا لانعرف حقيقة الجسم انما عرفناه شيئا له هذه الخاصية وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة  
 الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والتقل فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصية اولاه واهراضه والفصل الحقيقي لا نعرفه ولذا  
 يقع الخلاف في ميات الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ادرك الاخر فكل مقتضى ذلك اللازم ونحن انما ثبتت شيئا مخصوصا عرفنا  
 انه مخصوص من خاصيته وخواص ثم عرفنا ذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اطلاقا ثم توصلنا الى هيتها كالامر في النفس والمكان في حجر  
 مما ثبتنا انما تاملنا في وانما نعلم من سبيلها الى اشياء عرفنا ما عرفناه اطلاقا ثم توصلنا الى هيتها كالامر في النفس والمكان في حجر  
 تلك الحركة محركا ومينا حركة مخالفة لحركة سائر الاجسام عرفنا ان له محركا خاصا وله صفة ليس لسائر المحركين ثم تتبعنا خاصية خاصة فوصلنا  
 الى انية تلك لانعرف حقيقة الاول انما نعرف منه انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة ونعرف بواسطة  
 هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وسائر الصفات انتى والحاصل ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شان خلق  
 القوى والقدر والامر او عدم تعقل شيء من المليات بالكنة التفصيلي والا اى وان لم يكن المراد ما ذكرنا فنقص بعض المليات بالكنة الاجمالي  
 ما لا يشك فيه اور وعليه اولا بانه اذ جاز العلم بكنة شيء بالصورة الاجالية جاز حصول كل واحد من الجنس والفصل بكنة شيء فاذا قيدهما  
 بالآخر فقد حصل الحد الموصل الى الصورة التفصيلية للنوع اعني العلم بالكنة فسقط المنع واجيب عنه بان محصله منع عدم كون المية مستقلة  
 بالكنة بناء على جواز حصول بعض المليات بكنة شيء فمجرد حصول كل واحد من الجنس والفصل بكنة شيء فمجرد حصول كل واحد من الجنس والفصل بكنة شيء فمجرد حصول كل واحد من الجنس والفصل بكنة شيء  
 التفصيلية اعني العلم بالكنة ولا يخفى ان مقابلة بمنع الشارح مقابلة بالمنع وذلك خارج عن داب الناطقة وثانيا بان توجيه لمحشي غير نافع  
 فان عدم تعقل المليات بالكنة التفصيلي غير مستدل لانه لو كان بعض المليات مستقلة بالكنة الاجمالي نقول لو كان الوجود عينها لم يصح  
 في موجوديتها بعد تعقلها بكنة الحقيقة او نقول تصور تلك المية ونفصل عن الوجود فالوجود ليس عين المية والا يلزم كون شيء واحد معقولا وغير  
 معقول واجيب عنه بان الاشكال الذي ذكره الشارح انما هو على تقدير الجزئية فان لمعقولية بالكنة الاجمالي لا تافى الشك في ثبوت الجود ولا ينافي  
 الففلة عنه فتوجيه لمحشي بارادة معقولية المية بالكنة التفصيلي نافع جزئيا والحق ما سلفنا انه لا معنى لتعقل المية مع الففلة عن مصداق الوجود  
 فانها نفسها مصداق الوجود غاية الامر ان لا يستشعر بكونها مصداق الوجود قوله والظاهر اني ان الاظان يقول مستدل لو كان الوجود  
 نفس المية لما افاد حمل الوجود على المية فائدة معنوية وكان قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود لان الكلام في زيادة  
 الوجود عينية للمية لا في عينية الوجود للمية او زيادة عليها حتى يكون قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد سواد والوجود موجود واعترض عليه  
 المحشي بقوله لا يخفى ان قولنا السواد موجود على هذا التقدير اى على تقدير عينية لم يكن صحيحا اذ حمل المشتق على الشيء لا يمكن بدون قيام المبدأ فاما  
 فرض ان الوجود عين السواد مثلا فلا يمكن قيامه بلا محشي غير مقيد كما يدل عليه كلام الشارح فكيف يكون بل ذكره الشارح اظن وتحقيق ان  
 اميد الوجود في الدليل الوجود والمصدرى فغاية يلزم زيادته وهو غير ضروري ان اريد به مصداق ونشأ تنازعه فلا يلزم عدم فائدة الحمل الا اذا كان  
 اظن ان تصورين اوجه واحد والآخر تصورين مختلفين فكل واحد منهما يحمل نظريا فيكون محله بل لا يكون عينية لمحشي فمجرد محله على ذلك



شيء يكون مفيداً محتاجاً إلى الاستدلال كما يقولون الوجود دليل حقيقته الواجب سبحانه وصفاته عين ذاته وكان هذا المستدل أخذ محل الخلا  
 الوجود دون الوجود يعني ان غرض المستدل بهذا الدليل اثبات زيادة الوجود وحاصله ان الوجود ولما كان نفس الوجود لما افاد محل الوجود  
 على السواء فلهذا الدليل لاثبات زيادة الوجود ولما كان الدلائل السابقة لاثبات زيادة الوجود في قوله كان اشارة الى ان تخصيص المشتق  
 غير صحيح اما اولاً فلان النزاع حقيقة في المبدأ وبواسطة في المشتق واما ثانياً فلان المبادئ والمشتقات كلاهما من الامور العامة كما قد  
 فالتخصيص بل هو بدون الآخر تحكم قوله والاوّل آية يعني كون الوجود ونفس الوجود لاثبات الوجود مشترك والمهمة غير مشتركة لان الوجود  
 حقائق متوافقة بالبيان واولاً عليه شيء بوجوبه الاول بآية بقوله لا يعني ان محل الخلاف ليس بالمطلق عليه لفظ الوجود يعني ان محل  
 الخلاف انما هو الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود والمصدرى ومنشأ الاشتراك في المعنى المصدرى الاشتراعى لا يصلح لان يقع الخلاف  
 في عينية شيء من حقائق الوجودات سوى نفسه والدلائل المذكورة لاثبات اشتراك الوجود بين جميع الوجودات او جميع الممكنات كقولهم  
 انما ينقسم الى الواجب وغيره وانه قد يجرى مع التردّد في الخصوصيات وان مفهوم نقيضه عنى العدم واحد فيكون مفهومه ايضا واحداً  
 وهذا تناقض لا يتحقق للابن مفهومين معاً لو كان متقدماً وبطل المحل العقلي بين الوجود والمعدم لا تدل الا على اشتراك الوجود  
 المصدرى لانه المنقسم والمجزوم به وللتناقض العدم ولا يلزم منه نفى عينية الوجود الذي هو مصداق هذا المعنى المصدرى ومنشأ الاشتراك  
 والثاني ما قال بل مراد الاشعري من عينية الوجود هو بعينه مراد الحكماء يعني ان مراد الاشعري من عينية الوجود للمهمة محله عليها محلاً بالذات  
 وهذا هو بعينه مراد الحكماء من عينية الوجود وهذا المعنى لا ينافي كون الوجود مشتركاً بمعنى الاستدلال بالاشتراك على نفى العينية غير تام  
 ما قيل مشترك شيء بحسب المعنى بين الحقائق المختلفة بالجنس منافع للعينية تماماً وان لم يكن منافياً للجزئية فاجابة ان المراد بالعينية ان  
 متعلق هذا المعنى مشترك الاشتراعى ومصادق محله نفس ذات الاشياء ولا ريب ان الاشتراك بمعنى هذا المعنى لا ينافي العينية بهذا  
 وليس المراد بالعينية ما هو مصطلح اهل المنطق اى الاتحاد بين الشئيين بحسب المحل الاول فافهم الا انهم اى الحكماء جعلوا اى عينية الوجود مخرجاً  
 الواجب ومنه ان الواجبية ظناً منهم ان عينية الوجود مخصصة في الواجب سبحانه وليس مرادهم بها انتفاء الاستناد الى العلة واللا يصح ما راى  
 الاشعري من الاشعري جعلها من خواص الوجود ومنه ان الوجودية وهذا المعنى من العينية لا ينافي الامكان ولا يستلزم الوجوب  
 فمصادق الوجود هو نفس الحقيقة في الكل والفرق بين الواجب والممكن ان الحقيقة الواجبة مستقرة بلا جعل بالذات الممكنة نفسها مجملة  
 صرح بذلك كثير من العلماء كشراح الصنائف وشراح المقاصد وغيرهم قوله كان ثم الذاتيات اية يعني لو كان الوجود جزءاً للمهمات كان اعم الذاتيات  
 اى ذاتيات فوق جميع الذاتيات مشتركة بين الحقائق للوجود اذ لا فاقى لها اعم منه ضرورة ان جميع الممكنات مخصصة في المقولات المشتركة  
 يخص من الوجود فلو كان الوجود جزءاً يكون فوق جميع الذاتيات فان قلت مخصصاً لا ما يقتضى اثبات المطلوب الى ذلك اى الى بيان  
 كون الوجود جزءاً مشتركاً اعم الذاتيات بل يكفي في لزوم الشئ ان يقال لو كان الوجود جزءاً للمهمة كان لها جزءاً آخر سوى الوجود لان جزئية  
 شيء لا يتصور الا اذا كان له جزءاً آخر لا هذا الشيء لو كان الوجود جزءاً لشيء آخر لانه لا ينفصل عن المهمات والوجود جزءاً لما ينفصل  
 الكلام الى جزءاً آخر منه وكذا ان يلزم ترتيب الاجزاء الى غير النهاية قلت قوتها لوجه هذا اشارة على ان الوجود يذهب الى جزئية الوجود بل يكون



جنسا أو مثل الجنس واعلم انه قد يستدل على البطلان كون الوجود جنسا بانه لو كان جنسا لانقسم بالفصول المقسمة الخارجية عنه للضرورة لوجوده  
 وادوا لوجوده من حقيقة الجنس تكون تلك الفصول مفيدة لتحقيقه فيلزم كونها فصولا مقبولة داخلية فيه وهذا ليس بشئ او تقويم شئ بشئ  
 وكذا افادة حقيقة شئ بشئ تصور على نحوين الاول تقييد نفس الحقيقة كما هو شأن العلة على ملو الجمل البسيط والثاني ان يكون المقوم جزءا  
 من حقيقة الشئ المقوم فيقوم به بالدخول فيه كما هو شأن الفصل فان اريد بافادة الحقيقة افادتها بالنحو الاول فاللازم ملزم لان كل فصل  
 مقسم مفيد لتحقيقه الجنس بهذا المعنى لكونه عليه وان اريد بها افادة الحقيقة بالنحو الثاني فاللزم محتم على هذا التقدير اي على تقدير كون الوجود  
 جزءا للمهية يلزم ان يكون الوجود جزءا لشئ وجزءا لجزءه بمراتب غير متناهية وهو محال لانه يلزم من جزئية في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية  
 الفصل فيلزم كونه جزءا مرتين وهكذا فلا يراد انه للاستحالة في دخول شئ واحد في شئ بمراتب غير متناهية لو كانت الوجودات غير متناهية والوجود الحقيقي  
 يجوز ان يكون كليا متعده والافراد يكون فردا واحدا منها داخل في مهية والفرد الآخر في جزءها ولا استحالة في الاستحالة التامة وهو الذي يلزم للمفهوم يلزم كون  
 الشئ جزءا لنفسه وجزءا لجزءه ذلك لان الوجود ايضا موجود وقد فرض انه جزء لكل موجود وكل جزء موجود وقل ان يقول المفروض انما هو جزئية الوجود لما  
 وراؤه من الوجودات ويمكن ان يقال بان الوجود لو كان جزءا للمكانات فيكون مكانا ونسبة الوجود الى جميع المكانات على السواء فيكون جزءا لنفسه ايضا  
 وذلك الجزء ايضا موجود مكن فيلزم الجزئية بمراتب غير متناهية ويلزم ايضا كون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية لان حقيقة الجزء غير حقيقة الكل فالجزء  
 التي تتركب منها الكل غير الاجزاء التي تتركب منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقائق متخالفة واذ كان الوجود وجزءه هذه الحقائق المختلفة يكون الحقائق  
 متخالفة غير متناهية والحق ان نفى جزئية الوجود اجلي من هذه المقدمات قال بعض الكا بر من ذلك لان الوجود بحقيقته مصداق الموجودية فانه  
 تقر بان موجودا بنفسه فلا يصلح للجنسية التي فيها الابهام واللفظية التي ليست من الحقائق المحصلة والوجود المصدر في امر متزع عن الموجودات  
 وصف لها بابتداءه وانكاره مكابرة وبعضهم قرر بان الوجود معنى ومعنى ولا يتقوم من معنى الوصف والذات حقيقة وحدانية وادري عليه بعض الكا بر  
 قه بانه ان اريد ان المعنى الوصف مطلقا لا يتقوم منه ومن الجواب حقيقة فهو منقوص بالجسم المركب من السيولى والصدرة التي هي معنى وصفى فان  
 من معنى الوصفى غير الامر الجوهري فذلك لما يقال لا يتقوم من الجوهري والعرض حقيقة وحدانية وهذا وان اشتهر لكن لم يصحح ببرهان فضلا عن ان يكون  
 اجلي من هذه المقدمات قوله لان المركب او يعنى ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط واعترض عليه بعض المحققين في حاشية القديمة على خروج  
 التجريد بان المركب يعقل اذا وجد في الذهن لوجود واحد اجالى لا يتصور انما يؤيده البسيط لا مقام التركيب على ذلك التقدير وهذا خارجا يعنى على تقدير  
 كونها اجزاء عقلية وعدم تعقلها مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقة مع متف وهذا خارجا اذ معنى التركيب يعقل ان للعقل  
 ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء وادخلها العقل لا يلزم انتهاء ذلبيه يجوز ان لا يقف التحليل عند كفاي تجزئ لمقتضى الواحد واجيب عنه جيبين  
 الاول باقل الفاضل بينهما بان التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان الموصوف به موجودا او معدوما اذ لا معنى له الا اجتماع  
 البسائط فنقول تلك الاجزاء بحيث اذا تحلل وتعلق مفصلة لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي معناه لو كان الوجود جزءا للمهيات بالقابلين لا بد ان ينتهي  
 الى البسيط الحقيقي وبعبارة اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل بانما بلغ لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي اذا وجد في الذهن والمحل عين الفصل  
 ولا يجوز ان يشتمل الفصل على شئ لا يشتمل عليه الجمل ولو بالقوة ولللفظية على تقدير الوجود لا بد من اشتماله على البسيط حقيقة في الفصل



فيجب اشتغال العقل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي الذي لا يقبل تقسمة اصلا واللام يطابق العقل والمفصل ما ورد عليه أولا به منقوضا تحليل الجسم  
 الى غير النهاية على راي الحكماء وثانيا بان العقل مفصل محال فجاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم تحقق البسيط في المركب حاجيب بان المقادير لا يكون  
 فيها بالفعل والطلاق الجزئي على الجزء المقدر من قبيل الجواز خلاف التركيب العقلي فان الاجزاء موجودة فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع  
 الاجزاء لكن بوجود واحد لا بصفته الامتياز والاجزاء ما هي الا متعلقة بالمركب العقل عبارة عن الاجزاء المستمرة في الوجود المتناثرة في الوجود فلا بد من  
 ان يكون بحيث ان محل الى الجميع محل الى البسائط وبالجملة المركب العقلي لا سوة بالمركب الخارجي وانما الفرق بفعليته للاجزاء في احد ما كونهما  
 بالقوة في الآخر وفيما كان المراد بالقوة امكان الفعلية فهو غير مسلم وان اريد ان محل الى الجميع يحصل بالفعل فهو مسلم الا ان التحليل  
 محال يمكن ان يقال لا بد من امكان التحليل نظر الى ذاته فتأمل ثالثا في مقال وانت خبير بان المراد من المركب البسيط هنا غير المتصل  
 الخاصه باجزاء المقارنات فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج ينشئ الى بسيط فلهذا لان التركيب العقلي يستلزم التركيب  
 الخارجي كما حصل ان التركيب للمعنى يزوم التركيب الخارجي وهو يزوم لانتهائه الى البسيط بخلاف التقسام المقادير اذ لا يترتب  
 فيها تركيب انتهائها وفيه نظر لان ما ذكرنا يتأتى من قبل من يرى التماثل بين الكلبيين والاعلى راي الشارح واخره القائلين بالتفارق  
 بين الكلبيين فلا يتأتى اصلا والاياد انا هو عليهم فالجواب ليس بياض فان قيل انهم يطلقون المركب العقلي على البسائط الخارجية ويقولون ان  
 البسيط الخارجي مركب من الجنس والفصل فعلم ان التركيب العقلي ليس يستلزم التركيب الخارجي يقال اطلاق المركب العقلي على البسائط الخارجية  
 من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات ويؤيده مقال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط يكون اجزاء لحدده لا لقوامه وهو اى المسمى  
 يفرضه العقل وليس حقا حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء وما هو اى البسيط في ذاته فلا جزاء حقيقة اعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ في هذا  
 من كونه لا يقول باستلزام التركيب للمعنى التركيب الخارجي لانه صرح بان المسمى مركب من الجنس والفصل مع كونهما بسيطة في الخارج وصرح ايضا  
 بكون المقدار جنسا للخط والسطح والجسم التعليمي فغرضه ان الاجزاء الخارجية لحد البسيط اجزاء لحدده لكونها اجزاء غير مضمومة وليست اجزاء لقوام البسيط  
 لكونها متحدة معها فليس تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون مثلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط فلهذا  
 وخارجا لحدده وكيف يقال انه ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد قوله لان البسيطة آه يعني ان البسيط مبدأ المركب العقلي  
 تقدير انتهاء البسيط يلزم انتهاء المركب وقال بعض المحققين في الحاشية القديمة معترضنا عليه لان ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب  
 مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد من اجزاء تقوم بها واما انتهائه الى ما ليس بمركب اصلا فليس ضروريا  
 بنفسه فان كثرة لا بد فيها من الواحد العددي الا من الواحد الحقيقي لجواز اشتغاله على احاد آخر وكذا مثلا لكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان  
 الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد آخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء انهم مشتقا على احاد ولا يكون من  
 نوع ذلك الاحاد وكذا الى غير النهاية فالاولى ان تيسر ببيان الطبيعة وغيره من البراهين الدالة على البطلان التمسوا ور عليه بان الاجزاء  
 هنا عقلية وهي متحدة الوجود فلا امتياز بينها الا عند التحليل فلا يمكن فيها اجزاء برهان التطبيق وغيره من البراهين ويمكن ان يقال المقصود  
 ان وجوب الانتهاء الى البسيط لا يكفي في ابطال التاليف من الاجزاء الغير للتناهي فلا بد من التمسك ببرهان التطبيق وغيره لان كان ذلك



المتكسفي للجزء الخارجية دون التي هي دانت تعلم ان التركيب الخارجي العددي حقيقة فخصه في العدد اعلم ان التركيب عبارة عن اجتماع الكثرة  
 الكثرة في حيث اصح المطلق اسم الواحد عليه هو لا يخلو اما ان يكون بينهما مناسبة بالاجزاء او غيرهما يصير لهما واحد بحيث تترتب عليه الاناسك  
 لمترب على الاجزاء اطلاقا على المفعول يكون التركيب حقيقيا على الثاني يكون اعتبارا باسم التركيب الحقيقي اعني الذي بين اجزائه مناسبة على نحوين هما  
 وغير عددي اما العددي هو الذي بوحدة وحدة العدد العارض لهما في العدد حقيقة فخصه في العدد ولما اشتهر ان الكلية  
 والجزئية من عوارض الحقيقة واجزاء وحدات بسيطة واما التركيب الخارجي الغير العددي كاجسام التركيب من البيولي والصورة وان كان عدديا  
 من حيث العدد العارض له لكن من حيث الذات حقيقة واحدة متقومة من المادة والصورة فتكسبه مع قطع النظر عن العدد العارض له فهو غير  
 عددي وهذا التركيب هو الذي للبدل من الجزء العددي البسيط بحسب الخارج يكون به فعلية هذا التركيب والآسي لو لم يكن هذا الجزء بسيطاً لم يكن للتركيب فعلية  
 لانه ان فرض فعلية الجزء العددي البسيط بجزء آخر بسيط كان فعلية التركيب في الحقيقة بهذا الجزء والاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء بجزء آخر  
 كان فعلية التركيب بهذا الجزء لا بالجزءين الاولين وهكذا فلو لم تكن الاجزاء الصورية منتبهة الى الجزء الذي فعلية بنفسه لم يكن للتركيب فعلية فلا بد لكل  
 مركب حقيقي من الانتهاء الى بسيط حقيقي واما ثبت انتهاء التركيب الخارجي الى البسيط الحقيقي ثبت انتهاء التركيب العقلي البسيط الحقيقي بتنا  
 على التلازم بين التوسيعين فلو روي عليه بان ان اريد ان لا فعلية للتركيب حقيقة انما الفعلية لجزء العددي وهو واسطة لفعلية التركيب واسطة في العرو  
 فوعم بل للتركيب ايضاً فعلية حقيقة وان كانت بواسطة الجزء العددي واسطة في الثبوت وان اريد ان لا فعلية للتركيب بالذات بمعنى عدم الواسطة  
 في الثبوت بل بواسطة الجزء العددي واسطة لك منسليم لكن لا يلزم من الانتهاء الى الجزء العددي البسيط في الخارج وقوله والا لم يكن آه انما تم لو كانت  
 فعلية التركيب بواسطة الجزء العددي واسطة في العرو بل فعلية التركيب بواسطة فعلية الجزء العددي واسطة في الثبوت وفعلية هذا الجزء  
 العددي يكون بواسطة جزء عددي آخر واسطة في الثبوت وهكذا فان قلت ما بالفعالية لا بد ان ينقطع الى امر يكون فيه فعلية صرفة ولا يكون  
 فعلية مستفادة من جزء آخر يقال بالابد من في التركيب من امر بالفعالية وان كانت فعلية مستفادة من جزء آخر ولا يلزم تحقق ما بالعرض بمعنى  
 ما بواسطة الغير واسطة في العرو بدون ما بالذات وان لزم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في الثبوت بدون ما بالذات اسي باللا  
 واسطة فيه اصلاً لكن استحالته غير بنية واجاب عنه لجنس الاكابر بان حاصل كلامهم شي بان الجزء العددي بسيط لانه مبدأ الفعلية  
 التركيب فلو كانت مركباً توقف فعلية التركيب على جزء العددي فلو تركب من جزء عددي آخر توقف التركيب عليه فلو ذهبت الاجزاء الى غير  
 لم يكن للتركيب فعلية لان الغلام سلسلة الاجزاء الصورية باسرها اجازة لعدم استناد كل منها الى الواجب بالذات لا بالذات ولا بالواسطة لان  
 في حلة كل جزء عددي جزء عددي وهو ممكن مثل الاول فيجزو عليه لعدم واذ اجازة لعدم على الاجزاء الصورية باسرها اجازة لعدم التركيب بانها  
 وان لم يجر عدده مع بقائها فلم يجب فلم يوجد فلا يكون له فعلية وهذا بعينه جاز في كل مركب من الاجزاء الغير للتناهي حيث لا ينتهي الى حد  
 حقيقي وان لم يكن اجزاء صورتيان فعلية للتركيب موقوف على اجزائه وفعلية اجزائه على اجزائه فلا يكون سلسلة للتركيب منتبهة الى ان  
 بالذات ليستحيل معها باحالة فيجزو وقوع عدم على كل من الاجزاء باسرها فيجزو لعدم على التركيب فلم يجب فلا يتحقق فعلية التركيب من الاجزاء  
 الغير للتناهي حيث لا ينتهي الى الحد الحقيقي فلا يمكن ان كان التركيب من اجزاء غير متناهية فلا يلزم من الاستحالة لان فعلية بوقوف على



وتكون واجبة بالاستناد الى الجاهل المتعلم الواجب بالذات بوسط او غير وسط فلا يتبع فعلية المركب فقد ظهر ان شاء كل كثرة ولو كانت غير متناهية  
الى الاحاد الحقيقية وانما خص الكلام بالجزء والصوري لان التصور ثابت الانتفاء في الاجزاء والصورية لان في صدقاتهم دليل حقيقي للوجود والوجود  
بان يكون جنسا او مثل الجنس بانه يلزم تركيب كل موجود من اجزاء غير متناهية لان بعض اجزاء الوجود ظاهرا من غير آخر وكذا الكلام في الخارج  
جزء مشترك واحد والكثرة في الجزء بالآخر المختص وهو الجزء والصوري وهذا الكلام في غاية المتانة واليقين على ذلك فالتقدير على تقدير عدم انتفاء  
المركب الى البسيط لا يكون في المركب جزء بالقوة لان كون الجزء في القوة مستلزما للانتفاء الى البسيط بل يكون جميع اجزائه على هذا التقدير  
بالفعل فيكون كل جزء غير قابل للتقسيم طال كان بعضها بالقوة فيكون بسيطا حقيقيا فيلزم التركيب منه والظاهر ان المراد بالقسمية اعم  
من القسمية الى الذاتيات والقسمية الى الاجزاء المقدرية لا القسمية الى الاجزاء المقدرية فخط لان الكلام هنا في اجزاء المهيمنة والحاصل اننا اذا كان جميع  
الاجزاء حاصلة بالفعل فعند ملاحظتها اجمالا من دون ملاحظة تفاصيلها يحكم قطعاً بانها آحاد حقيقية وان كان عند ملاحظتها تفصيلا كثرة  
مختصة ولا واحد هناك فلا بد وان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل فيكون بسيطا في مرتبة هامة مع قطع النظر عن ملاحظة الاضافات لاننا انما  
نكون في مرتبة التفصيل والكلام انما هو في مرتبة الاجمال فتدبر قوله فانما آده يعني ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي والوجود دامت اعتبارا  
فلا يكون من اقسام الجوهر والعرض اللذين هما من اقسام الموجود الخارجي وما يقال ان الوجود اذا كان امرا اعتباريا فقد ثبت للطلب لان الامر  
الاعتباري لا يمكن ان يكون جزءا من الامر العيني والا يلزم كونه امرا اعتباريا فليس بشئ لان الامر الاعتباري جاز ان يكون جزءا اعتليا للموجود  
الخارجي وان لم يخرج ان يكون جزءا خارجيا له بناء على نفي وجود الكل الطبيعي في الخارج واما ما ذكره الشارح قدس سره من احتمال كون اشئ  
مندرجا تحت للتصنيف بذلك اشئ فظاهر السقوط لان ادراج المعلومات والمفاهيمية وغيرهما من الكليات التي تكرر انواعها تحت التصنيف بهما  
فالمعلوماتية مندرجة تحت ما هو متصف بالمعلوماتية اعني المعلومات والمفاهيمية مندرجة تحت ما هو متصف بها وكذا الوحدة مندرجة تحت مفهوم  
الواحد والكلية مندرجة تحت مفهوم الكل وهكذا فيجوز ان يكون الوجود مندرجا تحت شئ متصف بالوجود واعني الوجود وفيه ما اذا بعض الاكابر  
ان الشارح اراد بالتصنيف في قوله تحت التصنيف بذلك اشئ الاتصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود ولو كان جزءا كل  
موجود فيكون جزءا للجوهر والعرض فلا يكون مندرجا تحتها لان اشئ لا يكون مندرجا تحت تصنيف به مثل اتصاف الجنس بالفصل والوجود على  
هذا التقدير موجود عيني فلا يكون مندرجا تحت الموصف منه ومن شئ وهذا بخلاف المعلوماتية ونظائر ما هو الحق ان المعنى الوصفى سواء كان عرضيا  
مندرجا تحت مقوله من المقولات او لا لا يمنع ان يكون جزءا محمولا للجوهر وذلك لان المعنى الوصفى با هو مقتدر الى الغير والجوهر مستغن بنفسه  
ذاته فلا يمكن ان يقوم بالمقتدر لذاته ولا يلزم اجتماع المتناهيين بحيثية واحدة في همة واحدة ضرورة ان الاجزاء المجمولة كل واحد منها متحدة في همة  
ذاته ووجوده وقوله وفيه بحث اه حاصله ان ما ذكره المصنف في اثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود يتناول المراد بهما من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق  
عليه الاخر ولا يلزم لعل هاتين متايزتان والاما ان كان للمية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان الوجود وايضا هوية اخرى حتى يمكن  
قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان الجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج  
فكان للمية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم المحذورات التي مرت لا يتم اصلا لاننا نأمل على عدم امتيازها في الخارج يعني ان ما ذكره المصنف



انما يلزم على انتفاء الخارجين منها كحصول ان لا يكون الوجود هوية خارجية اصلاً لعدم الامتياز بينهما في الخارج لا يستلزم ان يكون احداهما  
بعضها الاخرى بالذات كما هو المطلوب بل يكونان يكون عدم الامتياز بينهما بل لا يكون الوجود هوية في الخارج اصلاً فلا يتم التقريب فيه  
فظهر انه لا يمكن للوجود هوية خارجية لا يكون له هوية اصلاً لا انتفاء الوجود والذات هي هذه التكميلين نفسان متكاملين لما انفوا الوجود والذات هي فن  
لا يكون الوجود هوية ذهنية اصلاً فلم يكن له هوية في الخارج لا يكون له هوية اصلاً لا انحصار الوجود في الوجود والخارج مع ان البداية حادثة  
بان له هوية في الواقع فيكون هوية عين هوية السواد وما يصدق عليه احداهما عين ما يصدق عليه الاخر اذ ليس في الخارج هويتان متغلطتان  
حتى يكون كل منهما موجوداً على حدة فما يصدق عليه احداهما يصدق عليه الاخر فثبت المطلوب ويرد عليه ما فاد بعض الاكابر قه ان وقوع  
الانتزاعات ليست باعتبار وجودها الذهني كيف والضرورة حادثة بان اتصاف الموجودات بالاوصاف الانتزاعية مما لا دخل فيه بحجتها  
الذهنية وانكاره مكابرة بل مدار واقعية الانتزاعات كون مناشئها في وجودها الواقعي بحيث يصح انتزاعها عنها فهذا النحس من الواقعية وجوب  
يترب عليها آثارها فافهم النحس من الواقعية وجودها ما يجده وجود الوجود والخارج في ترتب الآثار عدم كون الوجود هوية بالذات غير بدوي الاستحالة  
ولا يلزم على منكري الوجود الذهني ان لا يكون الانتزاعات هوياً اصلاً في الواقع بل له هوية موجودة بوجوه المناشئ واما الفلاسفة فهم ايضا قالوا  
بهذا الاسناد وان كانت من الموجودات الذهنية لكن الوجود والذهني لغوي في الاتصاف بالوجود وغيره من الانتزاعات قال في الحاشية يلزم على  
ما ذكره المصنف ان يكون الاوصاف العقلية كلها عين موصوفاتها ولعل يلزم ذلك علم ان حاصل ما ذكره المصنف ان النزاع ليس بمفهوم الوجود  
او لا يلحق للعاقل ان يقول مفهوم الوجود والسواد واحد بل الذي يصلح للنزاع الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاع  
وهو المعبر بذات الوجود هوية لما اشتهر فيما بينهم ان الوجود الحقيقي فرد الوجود المصدري وليس في الخارج هوية الوجود متغيرة لهوية الوجود منضمة لها  
الى الاخرى بل منها هوية واحدة هي بعينه هوية السواد وهي بعينه هوية الوجود الذي عليه مناهل الموجودية والا كان هناك هويتان احدهما  
تقدم بالاخرى ولما كان انضمام احدهما بالآخرى غير معقول اذ يلزم ان يكون للسواد وجود قبل الوجود قال المصنف ان المشائين ايضا موافقون  
للشيخ الاشعري في كونه هوية الوجود الذي بمصداق الموجودية وهوية الوجود في الخارج واحدة واما قالوا بزيادة الوجود بحسب الذهن فظهر انه  
لا يلزم على المصنف كون الانتزاعات فاهوية حتى يحتاج الى التزامه واما التزام الشارح بقوله كان محمولاً على تلك الذات مواطاة بقوله لم يكن  
لاحد شك آه فالاول هو تمسك بالاطلاق العربي والمقام يابى عنه والحق انه ليس تمسكاً بالاطلاق العربي بل مقدمة بابهة عند الحاشية  
ان الوجود وسائر المعاني المصدرية لا يحل على عروضاتها مواطاة والثاني انما هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد بحسب المصداق  
انتمى لا يقال ملازم من اتحادها بحسب الهوية والصدق انه ليس في الخارج الاسود والعقل متيزع الوجود ذهنية لازمة حثية انضمامية او  
انتزاعية والحاصل ان هوية السواد مثلاً موجودة في الخارج بمعنى ان الوجود في الخارج نفس السواد وهو بنفسه فانه منشأ الانتزاع الوجود من غير  
ان يعتبر بها حثية تقييدية انضماماً او انتزاعاً حتى تكون مصداقاً محتملاً ومنشأ الانتزاع واما الحثية التعليلية اعني الاستناد الى الجاهل فمخرجة  
عن المصداق فلا معنى للاعتبار فيها كما عرفت مفصلاً لا يراد على المصنف بحث الشارح اذ ليس غرضه ان السواد له هوية خارجية متخذة  
مع هوية الوجود حتى يراد ما ورد الشارح لا نأقول بذلك مع انه بعيد عن عبارة المصنف بل ان ما صدق عليه السواد بعينه ما صدق عليه



فانه بظاهره يدل على ان الوجود ذاته في الخارج وهي بعينها ذات اسود على ما قرر المحيب ليس في الخارج الذات السوداء والوجود متخرج عنها  
ياي عنه الوجود التي تعلقها من الشيخ الاشعري كما يظهر الناطل فاننا قل على اتحاد الوجود والسواد بالذات لا على اتحادها بالعرض والحق  
ما قررنا من ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والمهية حمله عليها خطأ بالذات وهو عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود  
الحقيقي الذي هو مصداق الحمل بعينه هو الوجود ونحوه الشيخ الاشعري وذكره المصنف ان غاية ما في الباب ان المصنف يقول ان الوجود  
هو مصداق الوجود والمصدر في قوله ولنا عبر من مصداق الوجود والمصدر في بالصدق عليه الوجود واللوانه منشأ الانتزاع والخلق الفهم منشأ  
الانتزاع شاع في كلامهم قتال قوله بل هاسن المعقولات الثانية اه يعنى ان الوجود والشيئية من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية  
هي التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يصادفها في الخارج واوردوا عليه بان الوجود والشيئية وامثالهما لا تعرض  
للاشياء من حيث انها في الذهن بل هي من العوارض التي تعرض للاشياء في نفس الامر ولا تضل المحشى وقال اعلم ان اعتبر في المعقولات  
الثانية لمران الاول ان يكون الذهن طرف الوجود والا ان يكون الوجود والذنهى شرطاً للعروض او قيداً للمعروض اعلم ان المحقق الدواني قد علم  
ان المعقولات الثانية هي العوارض الذهنية التي تعرض لشيء في الذهن على ان الذهن نقط طرف العروض والخصوص الوجود والذهني يدخل فيه  
على انه شرطاً لا قيد في المعروض وظهر ان اشئيه والوجود والخلق والوجود والخارجي من هذا القبيل فزعم بعضهم ان المعقولات الثانية هي العوارض  
الذهنية للمعقولات باهي معقولات على ان يكون الذهن طرفاً للعروض والوجود والذهني بخصوصه قيد للمعروض والمحشى قد رد المدعين بقوله ولا  
اي لو كان الوجود والذهني شرطاً للعروض او قيداً في المعروض لخرج الوجود ونحوه كاشئيه والوجوب والامكان من المعقولات الثانية  
وذلك لانه لم يشترط في عروض هذه العوارض الوجود والذهني بخصوصه وليس بخصوص الوجود والذهني مدخل في عروضها بل هي من العوارض التي  
تعرض للمهية من حيث هي هي من غير اعتبار شرط وقيد والمراد بعدم اشتراط الوجود والذهني عدم اعتبار كونه شرطاً وقيداً اعتبار عدمها في المعقول  
الثاني قسمان قسم لا يشترط فيه الوجود والذهني وان كان طرف عروضه الذهن فقط كالوجود والشيئية وامثالهما وقسم يشترط فيه الوجود  
الذهني كالكلية والجزئية وامثالهما وهذا القسم هو موضوع المنطق ولو كان الوجود والذهني شرطاً للعروض للمعقولات الثانية مطلقاً لزم  
تخصيص المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يحدث عنها وعن احوالها في المنطق وخرج المعقولات الثانية البحوث عنها في الفلسفة الاولى والحق  
يكون الوجود والذهني قيداً للمعروض للمعقولات الثانية في غاية السخافة اذا المتصف بالمعقولات الثانية نفس الاشياء الموجودة في الذهن للهي مع  
قيد الوجود والذهني غاية ما في الباب ان يكون الذهن طرفاً للعروض قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على نحو الاول  
ان يكون الذهن طرفاً لعروضه فقط والثاني ان يكون الوجود والذهني شرطاً لعروضه ايضا والا لاحتج عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والخصوص  
والثاني بحيث عن في علم المنطق كالكلية والجزئية انتهى اعلم ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية تطلق الاطلاقين الاول اطلاقاً على ما يبحث  
عنه في حكمة ما بعد الطبيعة كالوجود والشيئية والوجوب والامكان وامثالهما والثاني اطلاقاً على ما يبحث عنه في المنطق كالكلية والجزئية وامثالها  
والثانية تخص من الاول بحسب المعنوم والمصدق والقوم قد غفلوا عن الفرق بين الاطلاقين فساقوا الاطلاقين مساقاً واحداً فغفلوا  
واغفلوا وقد تنبه على الفرق بين الاطلاقين صاحب الافق المبين حيث قال المعقولات الثانية حيث تجعل موضوع الحكمة المنزلية اتي



هي كمال العلوم ليست هي العقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمها ما قيل الطبيعي كما يقال الوجود والاشياء من العقولات الثانية وان الاول اتخذ  
 اخذ بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالعقولات الثانية والثالثة حيث اتخذ موضوع حكمته لبيان هي المجموعات والعوارض العقلية  
 التي يكون مطابق الحكم والحكمي عنه في عملها على المفاهيم وانما هي تقرر للعقولات في الذهن ونحو وجودها الذي هي على ان انحصارها  
 المعقولة بها ذهنيات وهي كالحمل والموضع والكيفية والجزئية والعرفية والخصيصة والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية وذاك المجموعات  
 المتأخوذة من هذه المبادئ كالمحمول والموضوع والمكلى والجزئي والمفرد والاحتمال والذاتي والعرضي والجنس والفصل والنوع والقضية والجملة  
 والناقض والعكس والطرفين والوسط وقائض الحقيقة النفسية وقائض الحكم القديقي فكلشي معقولات في الدرجات الاول كالحیوان  
 والجسم والماشي والضاحك للانسان وتستند اليها هذه المعقولات الثانية وتعرض مفاهيمها في الذهن ولا تقع الا في العقول والذهنية لان  
 المحكوم عليها بالجمهورية والموضوعية او الكيفية والجزئية مثلاً بحسب التحقق في الاعيان شي واحد وذاك بحسب الوجود في الذهن لان في الحاشية  
 الذي هو ظرف الخلط والعري ان ليس من المستبين لفرحنا ان الحكمي عنه بما يخصه من المفاهيم المجمولة والعوارض بحسب الاعيان او بحسب  
 الذهن انما هو حال الشيء باعتبار وجوده في ذلك الطرف على انه هو متميز عن غيره والموجود في الاعيان شي واحد لا يتيم بحسب المحمول عن  
 ولا الطبيعية عن العزول الذاتي عن فنية الذات ولا معروض الكيفية عن الجزئي ان ليس بحسب ذلك الوجود والاخلط العرفي فاذن  
 ليس مطابق الحكم لشي من هذه المفاهيم المجمولة او المبادئ المعرفية الا بوجود المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري من انحاء الخلط  
 الذهنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان تليق المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكيفية والخصيصة والحمل والموضع وما شاكلها وبعضها ليس  
 المفهوم ياتي ان يتوزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك تميز من غير ذلك لكنه مخلوط بغير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا يميز  
 منه فذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقول ذهنية ومطابق الحكم في موضوع ونحو وجوده في الذهن مفردا غير مخلوط بحسب ذلك  
 مثل الجزئية والذاتية والطبيعية ما ضاهاها او للعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمها ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من العقولات الثانية  
 ومفهوم كذا ليس منها فانما اتخذ على وجه اعم ما قلنا عليك في العوارض الاتصافية التي لا تحمل على شيء ماني الاعيان على انها هو من الذاتيات  
 كما في الصفات العينية ولا يحدى بها خصوص حال في الوجود والعيني كما في الاضافات والاسلوب المنتهية من شيء بحسب حاله في نحو  
 وجوده العيني ولا يكون عرضها المعروف من جهة اقتضاء من طبيعتها كذا كما في لوازم للمهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجود  
 وذاك للمهية والوجود والشيء والممكن والواجب وما شاكلها وانما المعقولات الثانية بهذا الوجه العام لا تميزها ان لا تقع الا في العقول والذهنية  
 اذربا يكون مطابق الحكم والحكمي عنه بها نفس الحقيقة المتقرة باهي متقرة في نفسها لا باهي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه كما في مطلق  
 الوجود والشيئية والامكان والوجوب واشياءها وان كان ظرف العزول هو الذهن فتصدق العقول حقيقة كقولنا الانسان موجودا و  
 او ممكن بالذات او واجب بالغير وصدق الحمل في الوجود والشيء نفس المهية المتقرة من الجاهل وفي الممكن بالذات للمهية باهي ليست  
 نفسها متقرة ولا لا متقرة لمهية بذاتها ضرورية للوجودية ولا ضرورية للاسجدية وفي الواجب بالغير من حيث هي مستندة الى الالة  
 حركي كمن الحكمي عنه هو المهية المتقرة في الاعيان باهي متقرة في الاعيان في الحاشية العقل كما في الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان



ما كان الوجود والعيني ووجوب الوجود والعيني وان لم يكن المتيقن العينية من حيث كونها في نحو الوجود والعيني على وضع معين او نسبة خاصة لشيء  
 الى شيء آخر عيني كما يكون في المفارقة والعنى وذلك لم يكن العقود بها تامة فصدق الحمل فيها على العقل نفس الحقيقة المتقرة في الاعميان  
 من الجاعل والحقيقة المتقرة في الاعميان بما هي نفسها ليست متقرة في الاعميان ولا لا متقرة في الاعميان وليست بذاتها ضرورية للموجودية  
 في الاعميان فلا لا ضرورية للموجودية في الاعميان او المتيقن المتقرة في الاعميان من حيث اقتضاها الجاعل والقضايا المعقودة بها حقيقتات متما  
 بحسب تحقق مصداقاتها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى وقد رويت ان القضايا المعقودة بها لا تكون  
 الا ذهنيات فاذا قد استبان ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبيعية يتعقد بها العقود وبعضها الحقيقة والذهنية وكون الخارجية  
 لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى السلف ذكره وان قولنا الانسان موجود او ممكن بالذات  
 حقيقة لازمنية ولك قولنا زيد موجود او شيء في الاعميان او ممكن في وجوده والعيني يصديق حقيقة لازمنية كما رايه عم ولا خارجية كما رايه  
 تخيل هذا كلامه مع حذف بعضه وهذا الكلام وان لم يخل عن المناقشة بوجوه شتى لانه يفيد ان المعقول الثاني يطلق على معنيين الاول  
 ما يكون مصداقه نفس الموجود الذهني بما هو موجود ذهني ويكون حاكيا عن حاله ذهنية فصدق هذا المعنى بخصوص  
 الوجود والذهنية وهذا هو موضوع المنطق والشأن في ما يكون مصداقه نفس الشيء ومن دون ان يقوم به امر في الخارج  
 وان يترشح بمقايسته امر حرجي او بانقضاء صفة خارجية او بانقضاء من مية الموصوف كالوجود والشيئية وغيرها والمعقول الثاني  
 بهذا المعنى لا يجب ان يتقدمه قضية ذهنية بل قد يتقدم حقيقة القيمة وهذا هو المبحوث عنه في علم ما بعد الطبيعة ظرف عرض المعقول الثاني بهذا  
 المعنى ليس خصوص لحاظ الذهن فالذهن ليس ظرفا لعرضه بل ظرف عرضة مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والخارج فالقول بان  
 المعقب في المعقول الثاني المبحوث عنه في علم ما بعد الطبيعة ان يكون الذهن ظرفا لعرضه فقط هو وخططين الاصطلاحيين او المعقول الثاني بهذا  
 المعنى هو ما يجب عنه في علم الميزان والوجود ونحوه ليس من المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان او ليس ظرف عرضها الذهن فقط واما  
 اى ما ذكر من ان المعقب في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني ظرفا للعروض لان يكون الوجود الذهني شرط العروض او حيزا للعروض  
 معنى قوله من حيث انها في الذهن قال في الحاشية الظاهر ان هذه الحقيقة القيدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة ببعض على  
 كل تقدير لا يكمل الكلام من السامع لان الاول يدل على كون الوجود الذهني قيداً للعروض كما راعى العلامة القوشجي والثاني يدل على كونه شرطاً  
 العروض كما توهم المحقق الدواني والاولى حذف هذه الحقيقة والاتقاء بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى يعني بعبارة الشارح في  
 حاشي شرح التجر يد حيث قال في تفسير المعقولات الثانية هي ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يجب في الخارج لمرطابته وان كان عبارة  
 في حاشية شرح المطلب والاصل ان الوجود والذهني بخصوصه مدخل في عروضه فمال واعتبر به من العوارض الخارجية وهي ما يكون بخصوص الوجود  
 الخارجي مدخل في الاتصاف بها سواء كانت انضمامية او اشتراكية الثاني ان لا يكون الخارج ظرفا للعروض ويتفرع عليه ان لا يكون مفزعه موجوداً  
 في الخارج قال في الحاشية وبما تنزه ان المراد بان لا يكون الخارج ظرفا للعروض ان لا يكون الانطباق والحمل بحسب الخارج فيلزم ان لا يكون  
 المفزوع من حيث هو مفزوعاً في الخارج انتهى اعلم المحقق الدواني قال ان كون مفهوم من المعقولات الثانية لا يتلاني ان يكون له مفزوع موجود



في الخارج على موطاة اذا كان المفهوم عارضا في ضمن حصة الاشياء العقل فيكون باعتبار تلك المحصر من العقولات الثلاثة عليها  
 ذلك المفهوم موجودا خارجيا يقال صاحب الافق للبشر لا يختلف مفهوم واحد ثانياً للعقولاتية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق  
 المعينية وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة متصلة في الاعيان اصلاً بل يكون الحقيقة كما الانسان والحيوان والفلان مثلاً ثم يتوزع  
 منها الوجود والشيئية في حكمة العقل والحق انما هو الوجود في الخارج والحق الذي يكون المعقول الثاني موجودا في الخارج باعتبار فروضه ان ما صدق عليه  
 بالموطاة ولو صدق عارضا لم يوجد في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من العقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك كما يتبين من استقنا  
 دون المبادي لان البطلان لا يصدق موطاة الا على ما هو ذاتي له فلا معنى لوجوده في الخارج اصلاً وان اراد بكونه موجودا خارجيا باعتبار فروضه  
 ان نشأ انتزاعه موجودا خارجي فغضبه ان نشأ الانتزاع لا يكون فروضاً للمبدأ او فروضاً لكلي ما يصدق عليه كمي موطاة فليس الانسان فروضاً للقيام  
 بالمعقود وان كان نشأ الانتزاعه وناسني قوله لا يجازي بها امر في الخارج واقترابه عن لوازم المهية ان كان المبدأ من خارج لوازم المهية مستندة  
 الى الامر الثاني المعين في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج طرف العوض فلهذا المعنى متحقق في لوازم المهية ايضا وليس طرف عرضها  
 الخارج وان اذ كان اخراجا مستندة الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فروضه موجودا في الخارج فغضبه ان افراد لوازم المهية ايضا  
 الافراد التي تلك العوارض فانية لها ليست بوجوده في الخارج لانها انتزاعية وما قال بعض الفضلاء من انظار كلام الحاشي ان الاخر  
 عن لوازم المهية بناء على ان حيثية الاقتضائي للزوائد بحسب نفس تقرير المطلق او باعتبار مطلق الوجود يقوم مقام ماضى اللوازم  
 ليس بشي اذ لوازم المهية ليس عرضها في الخارج وليس فروضها افرادا موجودا في الخارج والقول بان حيثية الاقتضائي للزوائد يقوم مقام  
 ماضى اللوازم خفيف جدا وما يتوهم ان الوجود والواجب فرد للوجود والافراد الخارجية افرادا للوجود مع ان الوجود والموجود من العقولات الثلاثة  
 اعلم انه قال العلامة القوشجي انما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود والمطلق اعني الوجود والواجب لكان الوجود والمطلق بايطابقه في اللاحق  
 فكيف يكون الوجود والمطلق من العقولات الثانية فانما عبارة عما لا يتصل الا عارضا للمعقول آخر ولم يكن في الاعيان بايطابقه في اساقط  
 للما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان مفهوم الوجود والمطلق من حيث انه عارض ليس بايطابقه في الاعيان وان كان له  
 من حيثية اخرى مطابقة في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه المعارضة للمباني في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته فلا نسلم  
 ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول  
 ثان كالمحصص في مثالنا على ان صدق الوجود والمطلق على الواجب لعله صدق عقل اذ لو كان صدقة عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه  
 موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم كون فرد من الوجود وموجودا خارجيا لا ينافي كونه معقولا ثانيا اذ قد عرفت ان الوجود والمطلق الذي  
 هو من العقولات الثانية لا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج اصلاً على ان القول بان صدق الوجود على الواجب تعالى لعله صدق عقل  
 مما لا يحصل لما اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا لتوقف على وجود العقل والمقدمة المشهورة غير صحيحة عند هذا المحقق ايضا  
 بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق الوجود على الواجب عقليا اذ لا يتوقف على ثبوته في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل مما  
 بل لان الوجود والواجب ليس فردا للوجود والصوري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من العقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة



هي المحصن الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والى اصل ان الوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدرى الاشراعى والثانى الوجود المحقق  
 الذى هو منشأ الاعتراض المعنى الاول والمعنى الاول من العقولات الثانية ولا يجد فروقاً في الخارج وفروقه متحققة في حصصه فلا وجود له في الخارج  
 اصل الا في ضمن المحصنة على ان ضمن العرف والمعنى الثانى فهو عين الواجب سبحانه وهو ليس بعارضاً اصله تكليف يكون من العقولات الثانية  
 وقد يجاب بان المراد من نفى كون فرد للعقول الثانى موجوداً في الخارج بالصدق عليه للعقول الثانى صدقاً ذاتياً فالطباع الموجودة بوجود  
 المفردى ذاتيات المفردة ونحوها قد لا تاتي بوجود الذات لا اتحادها بوجودها بخلاف المعارض بالوجود والمطلق ليس ذاتياً لما صدق عليه  
 من الافراد والوجود الذى هو عين الواجب سبحانه فان كان فرداً للوجود والمطلق لكنه اذ ليس ذاتياً له ليس فروقاً حقيقياً حتى يلزم من وجوده  
 الواجب في الخارج وجوداً مطابقاً للعقول الثانى في الخارج فان قيل صدق المحمول على الموضوع مطلقاً يقتضى اتحادها في نفس الامر سواء  
 كان المحمول ذاتياً للموضوع او عرضياً له يقال الذى يتحد بالذات مع ما هو ذاتي له والعرضى انما يتحد مع المعارض بالعرض والمراد ههنا هو الاتحاد  
 بالذات فان قيل قد اعتبرتم في للعقول الثانى ان لا يكون الخارج طرفاً للعروض مع ان الوجود والخارجى من العقولات الثانية واللمية  
 به في الخارج فيكون الخارج طرفاً للعروضه وكذا قد اشترطتم في للعقول الثانى ان يكون الذين طرفاً للعروضه لان يكون الوجود والذاتى شرطاً  
 للعروض او قيداً للمعرض مع ان الكلية والجزئية من العقولات الثانية وهما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون  
 الوجود والذاتى قيداً للمعرضه فلما ليس في الخارج الالاهية ثم العقل يضرب من التحليل يتبرع عنها الوجود ويصفها به فكلون للمية معرفة للوجود  
 في هذه الملاحظة سوى من هو من نفس الامر نعم بالاطلاق الاتصاف على كون المية في طرف بحيث يصح انتزاع الصفة عنها لكنه في الحقيقة  
 ليس اتصافاً بل كلام صريح في ان المراد بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في الحاطة العقل واعتبار الموصوف متصفاً  
 بالوصف لا كون شيئاً بحيث يصح انتزاع الوصف عنه وعلى هذا يكون طرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذين فقط اذ ليس في الخارج  
 الا موصوفاً ثم العقل يضرب من التحليل يتبرع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانياً  
 لازماً للمية خارجة عن تعريفها لانها انتزاعية فيكون طرف عروضها الذين فقط ولا يكون طرف عروضها الخارج اذ ليس في الخارج موصوفاً  
 ثم العقل يضرب من التحليل يتبرع عنه تلك اللوازم والصفات المية معارة عن الوجود ووصفها ايها انما هو حكاية للاتصاف وليس تصفاً  
 فان وصفها ايها ليس الا بلا خطا لم يميزها فيكون ذلك حكاية الخاطو والجملة المية الذين طرف حكاية الاتصاف لا طرف الاتصاف  
 ثم اجاب عن قوله وكذا الكلية والجزئية بقوله ثم حشيتة كون اشئ صورة ذهنية مغايرة لمحيثية كونه موجودة في الذين وان كانت مستقلة  
 لها طاقن الاولى حشيتة حصول الاشئ في الذين والثاني حشيتة وجوده في نفسه حاصل ان اشئ المية لما اعتبار ان اعتبار كونه موجوداً في الذين  
 وقام به وكنتها بالعروض الذهنية واعتبار كونه موجوداً في الذين بنفسه والمراد بحشيتة كون اشئ صورة ذهنية الحشيتة الاولى وهذه الحشيتة  
 مغايرة لمحيثية كونه موجوداً في الذين كانت مستقلة لها والكلية والجزئية يتعلقان بالصورة الذهنية بالاعتبار الاول الذى هو وجوده  
 للصورة الذهنية بالاعتبار الثانى الذى هو وجوده في نفسه فلم يكن الوجود والذاتى شرطاً للعروض الكلية والجزئية ولا يخفى ان الصورة  
 من حيث انها قائمة بالذين وكنتها بالعروض الذهنية شخص غير قابل للتشبه فلا تكون معرضة لكتلية اصلاً والحاصل ان الصورة







عن مقتضى ما كفي عن الامر من مقتضى الحكم عليها بالوجود والامكان والشيئية هي التي هي المحولات الثانية بالمعنى المستعمل فيها بعد الطبيعة  
قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وعلة وزيد موجود وممكن ومطلوب وقد تكون حاكية عن الخلق النفس الامرية  
مع قطع النظر عن الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون تلك القضايا ذهنية فالحكم يكون مقتضى  
المعقود بتلك المحولات ذهنية مطلقا او حقيقية مطلقا باطل وليس طرف الاتصاف بالمحولات المذكورة الذين فخطا عرفت وبهذا  
ظهران ما قال صاحب الاقناع المبين وقد سبق نقل كلامه ان القضايا المعقودة من المحولات الثانية قد تكون حقيقية وقد تكون ذهنية ليس بشي  
هذا تفصيله يستدعي بسطا قوله لوجوده ان كان المدعى معنى ان كان مدعى الاستدلال على زيادة الوجود في الواجب بالوجود المذكورة لغرض عينية  
الوجود الحقيقي الذي هو محل الخلاف فلهذا الوجود لا يميل عليه وان كان المراد لغرض عينية الوجود للمصدر الذي ليس له وجود في الخارج فهو تدعى  
اولى لا يحتاج الى التبيين فضلا عن الاستدلال قبل ان المراد بالعينية ما هي بحسب محل الذات وبزيادة نفسية بحسب محل العمل ونفسية وهما  
في معنى هذا المعنى في الوجود المصدر واجب بان مرجع هذا المعنى الى عينية الوجود الحقيقي فزيادة متفان صدق المحل ونشأ الاتساع بعينية  
المصدر في بخصوص مفهوم مع غل النظر عن مصداقه لا يتحقق اللبان يكون نفس حقيقة الواجب وهو المراد منها ونفسها بدعي اولى قوله الان  
يقتضيه قد سبق منا تحقيقه ولا باس بان نزيد به بياننا فنقول لا ريب في ان العقل ينتزع من الموجودات معنى بدعيها بعينه مستعمل في ان لا في ان لا في  
الواقع مصداقا للمعنى الاتساع متحققا في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض الغايض والامكان الحاكية عنها بالوجود وبفضل الآخر  
وهو منسطة فلا يخلوها ان يكون مصداقه ونشأ اتساعه نفس المهيبة بل ان ياداهم عليها او بلا عرض معنى ما لها في نفس الامر او يكون نشأ اتساعه  
ومصداق حكاما انما اعليها عارضها انضماما او اتساعا او ثانى بل قطعاً لانه ان كان عارضا كان متأخرا عن تقرر المهيبة قطعاً ضرورة تاخر  
العارض اي عارض كان عن تقرر العرض فلا يكون مصداقا للوجود بل متأخرا عن مصداق الوجود ولعبارة اخرى هذا الامر لا يند على المهيبة  
العارض لها في نفس الامر اما ان يكون متحققا في مرتبة نفس المهيبة من حيث هي فلا يكون عارضا لها في نفس الامر ولا يند اعليها ولا يكون  
كذلك بل يكون عارضا للمهيبة بعد تلك المرتبة فالمهيبة في تلك المرتبة اذات اوليست شيئا اصلا على الثاني يكون لاشياء محضاً على الاول يكون  
مصداقا للوجود قطعاً قبل عرض هذا الامر لا يند فلا يكون هذا الامر لا يند مصداقا للوجود ونشأ اتساعه واليهم على تقدير كون الوجود عارضا للمهيبة  
كان لا قيام للمهيبة انضماما او اتساعا فيكون الوجود عرضا للمهيبة موضوعا له فتكون المهيبة متقدمة عليه بالوجودية تقدم الموضوع على اعرضه  
فتكون المهيبة مصداقا للوجود قبل عرض الوجود ولما كان الموضوع في اصطلاحهم عبارة عما يكون شيئا مستحصلا قائما بالفعل تاما للشيئية بل  
هو يقوم بالعرض الذي هو بالقياس اليه موضوع والمهيبة بالقياس الى الوجود وليس كذلك اذ ليس لها مرتبة تحصل قبل ان يقوم بها الوجود انضماما  
او اتساعا فالوجود ليس عارضا للمهيبة في نفس الامر فمن ذهب الى كون الوجود لا يند على المهيبة عارضا لها لا يخيل له من ان يقول ان الوجود عرض  
ولا يلزم من كونه عرضا ان يكون داخل تحت مقولات كذا هو غير محرم لشي واتباعه ثم ان قيام الوجود بالمهيبة اما ان يكون انضماما  
وهو بدعي البطلان واما ان يكون اتساعا فيلزم كون الوجود وجودا للوجود والمهيبة فيلزم عرض الوجود ونفسه من غير تغاير وقد سبق ان يستعمل  
فلا يتحقق ان الوجود عبارة عن حاكية نفس الذات وليس معنى قلنا بالمهيبة انضماما او اتساعا حتى يكون عارضا لها في نفس الامر فالحكم



فإن نفس المشيئة لا يخرج عن كونها كائناً ما كانت بل هي بالمشيئة لا بالوجود ليس لها مشيئة في نفس الأمر ولا احتمالاً ما كانت في الواقع بل لا  
يحتل نفس المشيئة في مرتبة من المراتب من كونها مصداقاً للوجود بمعنى لا يتطرق في العوض ولا بد في العوض في نفس الأمر أن يكون لذات المعروف  
مرتبة واعتدله لا يكون هي مصداقاً لكل المعارض مجرداً عن معنى الوجود من المشيئة لا يستلزم صحة كون الوجود من عوارض المشيئة كما في  
الحق الذي لا بد في حد ذاته من عوارض المنتزعة عنه في الواقع أن لا يكون المنتزعة الذهنية عن نفس ذات المنتزعة  
عنه ولا يلزم كون الإنسانية مثلاً من عوارض الإنسان في نفس الأمر وبهذا ظهر الفرق بين مصداق محل الوجود على المشيئة وبين مصداق محل  
الذاتيات عليها اتصالاً والفرق بأن مصداق محل الوجود هي المشيئة المنتزعة من حيث أنها مستندة إلى الجاعل بمصداق محل ذاتياتها هي نفسها  
بلا حقيقتها اتصالاً بالمحصل عند التحقيق لأن هذه الحثية لا يمكن أن يكون حثية تعييدية لأن كل حثية تعييدية تتنازع عن مصداق الوجود  
وعلى تقدير كونها تعييدية تكون خارجة عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق محل الوجود إلا نفس المشيئة التي هي مصداق محل نفسها ذاتياتها ولا يكون  
الوجود دستوراً عنها بل هي هي فلا يكون من عوارضها فإن قيل الوجود غير داخل في المشيئة بخلاف الذاتيات يقال الوجود وان لم يكن جزءاً من المشيئة فلا  
في قيام الكثرة بحسب المصداق حين المشيئة فيكون مصداق حين المشيئة ذاتياتها كما أن معنى الإنسانية فإن لم يكن جزءاً من مشيئة الإنسان فلا  
في قيام الكثرة بحسب المصداق حين مشيئة الإنسان فيكون مصداق حين مشيئة الإنسان فإن قيل مصداق محل الوجود مجزئ مصداق  
حل الذاتيات غير مجزئ يقال هذا باطل قطعاً لأن مصداق محل الذاتيات هي نفس المشيئة هي مجزئة كما قد سبق فقال ولا تغفل هذا هو التحقيق لا يفتقر إلى  
و اما المحشى فيقول ان النظر إلى حكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصداقاً لشيء اعتباري تابع الاعتبار للمعبر والفرق المنتزعة حقيقة الوجود موجودة  
مع قطع النظر عن انترع الزمن واعتباره بل ما خرج من مصداق محله ونشأ الانتزاع والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار نسبة الشيء  
المعبر عنه باعتبار ذلك لما صح أكثر المتأخرين ان الوجود بالمعنى المصدري عنوان حقيقة الوجود ومصادق عليها بالمواطاة صدقاً خضياً لا فرقاً لذلك  
الحقيقة فنضمته إلى الحقائق الموجودة من الممكنات وفي الواجب نعم نفس ذاتها الأصل ان الوجود والمصدري صادق على الوجود والحقيقي صدقاً خضياً  
فوجوده من وجوده وذهاب وجوده من الوجود والشيء عندهم ثم بعد ذلك في النظر في ان ليس في الخارج مثل الأدوات التي هي من حيث  
يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل يضرب من التحليل منتزعة عن الوجود ويضعفه ويكمل عليه عرفاً كما ان ليس في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتبار  
الزمن وانطرعه إلا نفس المشيئة التي هي بنفسها بلا زيادة أو نقصان مصداق للوجود ونشأ الانتزاع وليس من شأنه ان يتغير لأن أحدية المشيئة والآخر  
الوجود حتى يكون أحدية الوجود بالآخر فالطلاق الاتصاف على كون المشيئة مصداقاً للوجود ونشأ الانتزاع كاطلاق الاتصاف على كون الإنسان مصداقاً  
ونشأ الانتزاع الإنسانية نعم لو كان الوجود عارضاً للمشيئة في نفس الأمر لكان المشيئة متضمنة في نفس الأمر ويكون الوجود عارضاً للمشيئة في الواقع والماضي  
المشيئة بالوجود بعد الانتزاع في الحقيقة العقل فليس اتصافاً حقيقة كما عرفت فمنها انتزاع الأول المنتزعة عنه والثاني الحثية التي هي نشأ الانتزاع  
طالما انتزاع الأول فهو ذات الشيء مشيئة والثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه واجب الذات وارتباطه بما عرفت قال  
في الحاشية قد سبق من هذا الانتزاع ان ما هو وجوده حتى يمكن تأميم ذاته وليس قائماً بالمكان لا على وجه الاتصاف ولا على وجه الانتزاع فلا بد في حصول الكثرة  
من تعلق ذاتها بتلك الوجود الحقيقي انتهى اعلم ان كلام المحشى في هذا المقام معكونه مضطرباً في غاياته من الاستغناء عن الأول فلا يقال ان



وجود حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائما بالمكان وقد صرح مراراً بان الوجود الحقيقي منشأ لا تتراع الوجود المصدري على الوجود الحقيقي في الحقيقة منشأ لا تتراع الوجود المصدري وهو الواجب لذاته ثم قال ان منشأ تتراع الوجود والتعلق والارتباط الذي بين الممكن والوجود الحقيقي على ان يكون الوجود الحقيقي عبارة عن هذا التعلق والارتباط لا عن الوجود القائم بذاته الواجب لذاته بل الثاني فلا تتراع ان كان الوجود الحقيقي عبارة عن الوجود الحقيقي في القائم بذاته لا تتراع فلا يخفى ان الوجود الحقيقي عبارة عن منشأ تتراع الوجود والمصدري والواجب بما ليس منشأ لا تتراع وجود الممكن بل هو عبارة عن تتراع وجوده ويزيد مثلاً عن الواجب تعالى فقد اشتبه عليه المنتزع منه لعله الانتزاع اذ لا شك ان الوجود والمصدري متزعم عن الممكنات ومصدق حملاً ومنشأ التتراع لا يمكن ان يكون امراً خارجاً عنها مابناء لها وبخاصة في نعم هذه مصداق متفصلة عنها مابناء لها وليس الكلام فيها ان الكلام في مصداق الوجود ومنشأ تتراعه مع ان ذلك الوجود الحقيقي الذي هو الواجب سبحانه ان كفى بنفسه في وجوده والاشياء بخلافه في الوجود فيمكن ان يتحقق الكل بمقتضى هذا ما يري البطلان فان لم يكن مصداق الوجود جميع الممكنات على انه على هذا لا يمكن شئ من الممكنات معدوماً كما لا يخفى وان كان عبارة عن ذلك التعلق والارتباط فلا يخفى ان ذلك التعلق والارتباط متاخر عن وجود الممكن اذ التعلق وكذا الارتباط من المعاني النسبية التي يتوقف تحققها على وجودها فيستحيل ان يكون ان يكون ذلك التعلق والارتباط مصداق الوجود الممكن ثم ان ذلك التعلق والارتباط امر تراعى لا يتحقق في الواقع الا منشأ لا تتراع فيجري الكلام في ذلك المنشأ فان كان نفس ذات الواجب الممكن عادلي القول بان مصداق الوجود ونفس ذات الواجب ونفس ذات الممكن والاجر في الكلام فيه فان كان من عوارض الممكن عادلي كونه صفة منصفة او على تقدير كونه صفة انتزاعية تجري الكلام في منشأه وبخاصة كلام المحشي في هذا المقام مع اضطراره في غاية الوهن والسخافة والالتفات الى المنتزع فهو لم يعتبر في ليس افراد الاحصاء ولا يصدق هو الا عليها ومن جزم ان يكون له فرد غير الحقيقة فقد اخطا كيف وللعني المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم الكلي على ما يفهمه الاشتقاق كما يشهد به الفطرة السليمة قال في الحاشية اعلم ان القول بان الوجود فرد غير الحقيقة هو عين في الواجب تعالى اذ لا بد من انه قول لا يساعد التحقيق لان الكلي العرفي وهو بالنسبة اليه عزى مختلفان حقيقة ولا يتصور الاتحاد بين العارض والمعرض في الحقيقة والوجود بحسب الحقيقة ان كان هو العارض فالقول الذي هو المعرض ليس وجود حقيقة فلا يكون ما هو وجود حقيقة عين الواجب وان كان عين المعرض فلا يكون للوجود معنى واحداً بل متعدد وانتهى ووجه كونه متعدد ان الواجب وجود الممكن على ذلك التقدير مختلفان حقيقة فاطلاق الوجود عليها لا يكون بالاشتراك المعنوي وفيه ما اذا وبعض الكلايرت ان الزام تعدد معاني الوجود ان كان لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى واحداً فلهذا الزام ما يرد على من يقول بتعدد حقائق الوجودات انما حصل على من يقول بالاشتراك ما هو ملزم فلك ذلك القول الذي يدل الدليل وشهدت البتة بالاشتراك ما هو المعنى الانتزاعي لا ما هو وجود حقيقة ومن ادعى وحدة فعلية للبيان وان كان الزام لان معاني الوجود وتفسير متعدد فقد يطلق على المصدري وقد يطلق على هذا الفرد فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف هو ان فعل الوجود يدل على معان كثيرة فلا خلاف في عدمه في الاسرار المكتوبة كلها فتعصب في الممكن في انشائه في الواجب وهو المنتزع عنه والمنتزع واما الثاني فليس يتحقق فيه فلان ذاته تعالى منشأ لا تتراع ومصدق الكل نفس ذاته من حيثية تعاليها وتقييدية قد عرفت ان الامر الثاني وان كان متحققاً في الممكن الا ان حيثية التي يعبر عنها شئ مصداق الكل في الممكن ليس مصداق الكل كما عرفت فلا فرق بين الواجب والممكن بل في الممكن ثلث امور وفي الواجب اربع بل في كل من الواجب والممكن اربع المراتب وحيثية



الموجود وبإيه الوجوبية اعني مصداق المحال نشأ النزاع في كل من الواجب والممكن نفس الذات والفرق ان الذات الممكن مجموعته ذات الواجب ليست  
مجموعته جزاء على هو التحقيق فلما على ما هو المشهور في الواجب وكذلك في الممكن لان الذات وحصة الوجود والا ان ما به الوجوبية في الممكن ليس نفس ذاته وفي الترتيب  
نفس ذاته واعلم انه قال بعضهم في الواجب ثلث وجوه الاول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصة الوجود  
المصدري وما كانا ندان عليه تعالى عارضان له وفي الممكن وجودان الثالث هو الثالث فقط وللراي عينية الوجود وتعالى عينية المعنى الاول لانه مشا  
الموجودية والثاني والثالث فما كانا عارضين له تعالى لكن ليس موجودية باعتبارها فان قلت لا معنى لقيام المبدأ مع عدم صدق المشتق  
فكيف لا يكون قيام حصة الوجودية تعالى منا وصدق الوجود عليه تعالى يقال معنى المشتق امر جلي بسيط ومعناد ما يترتب عليه تمام المبدأ لكن المشتق على  
نحوين الاول المشتق الذي يترتب الاثار على مصادق عليه ذلك المشتق بقيام مبدأ الاشتقاق به كالا سواد فان ترتب الاثار على مصادق عليه الاسودا  
هو قيام مساوية والثاني لا يكون لك بل يترتب الاثار على مصادق بنفس ذاته بلاقيا مبدء الاشتقاق كالوجود بالقياس الى الواجب او يترتب الاثار  
على نفس ذاته بلاقيا معنى فيكون منا وصدق الوجود ونفس ذاته لاقيا الوجود المصدري او حصة به وبما لو انكشف لك ان المراد من هنا كذا  
ليس من المتأخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب اعلم ان المشتق الدواني قال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق وهو عين الواجب تعالى فهذا  
ليس بشئ كيف ولو كان كك كان حمل المعنى المصدري عليه مواطاة بمعنى الا ان العلي لا بد وان يصدق على فرد مواطاة مع ان الوجود المصدري ليس  
فرد سوى الوحدة فكيف يصح ان يقال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق المصدري ضرورة ان فرد الوجود المصدري للمعتبر لا يصلح ان يكون عيناً  
حقيقة من الحقائق فضلاً عن الواجب تعالى الذي عن ذلك علواً كبيراً وكيف يقال ان الواجب تعالى فرد لما لا وجود له في الخارج لصلوا ما قال الحق الدواني  
انه لا يساوم كون الوجود المطلق من العقولات الثانية كون الواجب فرداً منه لان شئ والممكن مع كونها من العقولات الثانية صادقان على الموجودات  
الخارجية ليس بشئ لان شئ والممكن من المفردات مشتقة فليكن ان تجتمع الموجودات الخارجية اتما وبالعرض فيصدق عليها بخلاف الوجود والحق  
ان الوجود يطلق على معنيين الاول معنى المصدري والثاني منشأ النزاع والاول لا يمكن ان يكون عيناً شئ من الحقائق اصلاً والثاني عين الواجب  
فقط على رأي المشائية وعين الممكن انما على التحقيق فذهب الحكماء ان الوجود الحقيقي نفس ذاته وقد يعبر عنه بفرد الوجود المصدري ايضاً وهو غير الحصة  
فمرد من قال ان ذاته تعالى فرد الوجود المطلق هذا المعنى لا حصة وقد صرح الحق الدواني في حاشية الجديدة على شرح التجميع ان فرد الوجود المصدري  
الذات التي تكون منشأ النزاع وبأجمله المراد بفرد الوجود المصدري منشأ النزاع فاقول قولهم فاما نشأته اه وذلك اي خروج المناقشة من قانون المبا  
وبقاء المنع بحاله لان القول بموت الفرد للوجود غير حجة بحيث يكون عارضاً في الممكن وعيناً في الواجب سند المنع تساوي وجودي الواجب والممكن افرد  
عين في احد ما عارض في الآخر هو اي السند اخضع منه اي من المنع لتحقيق المنع بدون هذا السند لجواز ان يكون وجود الواجب امراً غير فرداً  
المصدري وحصة فلا يكون وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن لعدم وجودهما في الواجب فحقق المنع بدون السند والحاصل انه يجوز ان يكون وجود الواجب  
لا يصدق عليه الوجود المصدري مواطاة ولم يكن هو حصة منه بل هو عين الواجب سبحانه ويكون اطلاق الوجود عليه باعتبار ان منشأ النزاع اما الممكن فما  
بالوجودية فيه فرد من الوجود المطلق غير حصة فلا تساوي بين الوجودين قولهم فاني وجود الواجب اه حاصل ان الوجود مقول بالتشكيك على افردته فاقول  
في وجود الواجب اول ما قدم وقوى بخلاف وجود الممكنات والمقول بالتشكيك يكون عرضياً لما تحته فيكون الوجود عرضياً لا افردته فيكون له افراد



غير محض مرة ان كل كون ذاتيا بالقياس الى المحض واعترض عليه لمشي بقوله لا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولوية وقد فسرت بكون  
 الكل في بعض الافراد مقتضى الذات دون بعض آخر او بالاقدمية وهي عبارة عن التقدم بالذات الشامل للتقدم بالطبع وبالعلية والاشدية  
 او الزيادة والنقصان قال المحقق الرواني في الحاشية القدسية معنى كون احد الفروين اشد من حيث يتزعم عنه العقل بمعنى انه هم لثبات  
 الاضعف وكيلها اليها بضر من التحليل حتى ان الاولام العاسية تنسب الى ان السواء القوي متالف من امثال السواء الضعيف ومعنى الازيد  
 ايضا كونه بتلك الحقيقة الا ان الامثال المنتزعة عن الاشياء ليست اجزا متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها متباينة  
 في الوجود او في الوضع او فيهما معا والوجود انما يقبل التشكيك على الوجبين الاولين اى الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر دون الاخيرين بل على  
 والضعف والزيادة والنقصان والحاصل انه لا ريب في كون الوجود مشككا بالقياس الى الواجب بل مجرد بالقياس الى الممكن باعتبار  
 التقدم والتأخر والاولوية وعدمها ولا سبيل الى كونه مشككا باعتبار الشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ لو كان كذلك لكان الواجب نوع  
 من الوجود وهو اشد بالممكن نوع اخر منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشد والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود بالطلق جنسا  
 للتوحيين فيلزم كبرها من الجنس والفصل او يكون عرضيا لما فيكون اما حقيقة غير الوجود المطلق واعلم انه على تقدير كون الوجود صفة زائدة عارضة  
 للميات لا يمكن كون الوجود مشككا بالشدة والضعف كما ذكره المحشي واما على تقدير كون الوجود امرا متزاعا متزعا عن نفس المية بالزيادة امر  
 عليها وانقسام حشيتة اليها كما هو التحقيق فالمية بنفس ذاتها تكون زائدة وشديدة في انحاء الوجود اعني بان المية في نحو من الوجود وتكون زائدة على  
 نفسها في نحو اخر منه فهي من حيث هي من غير حشيتة زائدة عليها تعين في انحاء الوجود وتفاوت بالكمال والنقصان فالمية في بعض  
 مراتب الوجود والظهور كماله بنفسها وفي بعض آخر ناقصة بنفسها وقد يعبر عن كمال المية ونقصانها بالشدة والضعف كما يقال هذا السواد  
 وذاك ضعيف وقد يعبر عنه بالزيادة والنقصان كما يقال هذا المقدار زائد وذاك ناقص وقد يعبر عنه بالقوة ومقابلها كما يقال الصورة جوهرة  
 اقوى واليهولى جوهرة اضعف ومرجع هذه الوجوه من التفاوت الى كمال المية ونقصانها وبالجملة ان الوجود ولو لم يكن من الصفات الثابتة  
 للمية في نفس الامر بل يكون امرا متزاعا متزعا بالانشء ونشؤه مختلف بالكمال والنقصان فيكون هو ايضا مختلفا باختلافه وقد بسطنا الكلام في هذا المقام  
 في شرح المرقاة قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الميات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل التام  
 والناقص انما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اعلم ان هذا الكلام من الشيخ مخالف لما صرح به  
 المحققين ان التشكيك بوجوبه متحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اقدم واشد واولى في نفس الوجود من الممكن ولعل مراد الشيخ على ما قال بعض المحققين  
 ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد ولا ياتي في كون بعض الافراد في حد فروتية اشد من فرواخر كك وهذا على وزن ما ذكره الشيخ في فصل  
 خواص الكم من قاطعها يابس الشفاء حيث قال ليس في طبيعته ضعف واشداد ولا نقص وازدياد استعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد من كميتها  
 ولكن عنى ان كمية لا تكون اشد وازيد في انما كمية من اخرى فهنا ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف بالشدة والضعف ان وجوده لا يكون في انه وجود  
 اى في انه مطلق الوجود والعام البديهي التصور اشد وازيد من وجود آخر كك مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف ونقص  
 كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السوادية اشد وازيد من سواد آخر اضعف والنقص منه فيها ولكن كون سواد في نفس الوجود الخاص اشد وازيد



من سوا ذلك واضعف وانقص ثم يقال المصان الاشياء التي يصدق عليها وجودها موجودات مختلفة بالتحقيقة ليس بشئ لان تشكيلك للوجود وانما  
 هو بالقياس الى صدقه على الموجودات بشتى اقسامها وادون الموجودات مواطاة اعلم ان التشكيل انما يكون في الكل بالقياس الى ما يصدق عليه مواطاة  
 ما يشتملها والوجود لا يصدق بالمواطاة الاعلى حصصه التي هو بالنسبة اليها النوع الحقيقي ثم اتصاف الموجودات بالوجود مختلف بالتقدم والتأخر  
 وغيرهما من انحاء التشكيل وهذا لا يستلزم كون الوجود مشكلا بالقياس الى افرادة اعني اخصص والا كونه مشكلا بالنسبة الى الهيئات المعروفة للوجود  
 بل انما يستلزم ان يكون المفهوم مشتقا عن الموجود ومشكلا بالقياس الى افرادة اعني الموجودات وهذا المفهوم عرضي لما قلنا كون الوجود مشكلا بمعنى كون  
 الهيئات مختلفة في الاتصاف بافراده الحقيقية اعني اخصص بالتقدم والتأخر ونحوها لا ينافي كون الوجود ذاتيا حصصه المتفقة بالتحقيقة ولا يلزم  
 كون الوجود مشكلا بالقياس الى معروضاتها التي كل عليها اشتقاقا للمعقول بالتشكيل انما هو الموجود بالقياس الى افرادة كما  
 يتحقق المحقق الدواني وغيره من المحققين فتشكيله لا ينافي ان يكون ذاتيا لا افرادة التي هي حصصه كما مر قوله فلم لا يجوز انه محصله  
 انه لم لا يجوز ان يكون الوجود مشترك عارضا لا افرادة التي هي معروضاته ويكون تلك الحقائق متخالفة بالتحقيقة متشاركة في هذا العارض وفيه انه  
 قد عرفت انه لا يجوز ان يكون هذا المعنى مشترك عارضا لا افرادة التي هي معروضاته اذ قد ثبت فيما سبق انه ليس له افراد سوى اخصص المتفقة  
 بالتحقيقة فلا يصدق مواطاة الاعلى حصصه وقد مر انه ما عليه فتذكر قوله فنقول آه يعني انه ان فسر الوجوب الذاتي باقتضاء الذات للوجود فيمكن ان  
 يقال الوجود الخاص للواجب الذي هو بنفسه بديهية تقتضي بذاته عارضا لذي هو الوجود المطلق وادور عليه باشارته اليه بقوله لا يقال الوجوب يقتضيه  
 الذات الوجود الذي بالموجوبية وهو الوجود الخاص للوجود المطلق فيه ما افاد بعض الاكابر ان اقتضاء الذات للوجود الذي به الموجودية غير صحيح  
 والا يلزم تقدم الذات على ما به الموجودية والحق ان موجودية تعالى بنفس ذاتها الذي هو منشأ التنازع وصدق بحمله فليس ثم اقتضاء وتأثير الا  
 ان يراى باقتضاء الذات الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا بالجوهر قائم بذاته وارادوا به سلب قيامه بالغير لا ان يقول الواجب بالتحقيقي الوجود  
 المطلق للوجود الخاص وفيه انه ليس مناط الواجبية اقتضاء الوجود المطلق انما مناطه موجودية بنفسه لا باقتضاء اصلا ولا آي وان لم يكن الواجب  
 مقتضيا للوجود المطلق بل يكون مقتضيا للوجود الخاص يلزم ان يكون الزمان وغيره من الممكنات مما يقتضي الوجود الخاص وتبين عدمها بالعدم  
 واجبا بالذات وفيه نظائر اما اولها فلا لانه لا معنى لاقتضاء الخاص وعدم اقتضاء العام الذاتي والوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص فاما ثانيا  
 فلان الزمان لا يقتضي الوجود الخاص اصلا لانه من الممكنات لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ولذا يجوز ان لا يكون موجودا اصلا  
 نعم تنبع عليه عدم الخاص عن عدم حصول الوجود ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص لانه ليس مقتضيا لعدم الخاص بل مقتضيه سلب  
 عدم الخاص وهو اعم من ان يكون بالوجود الخاص او بعدم المطلق فان قلت قول الشارح الوجود الخاص الذي هو بديهية تقتضي عارضا لذي  
 هو الوجود المطلق غير صحيح لان العام مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار الخصوصية فيجب تقدم العام على الخاص وعلى تقدير  
 اقتضاء الخاص العام كما ذكره الشارح من اقتضاء الوجود الخاص الذي عينه هيبة الواجب للوجود المطلق يلزم تأخره عنه اي يلزم على هذا تأخر  
 العام عن الخاص ضرورة تقدم مقتضى بالسر على مقتضى البقع قلت يمكن التناكس بين الشاين في التقدم والتأخر باعتبارين فيمكن  
 ان يكون احدهما شاين مقدما على الآخر باعتبار آخر مقدما عليه باعتبار آخر فالوجود المطلق من حيث انه عام يتقدم به الخاص من حيث انه



التفصيلية مقدم على الوجود الخاص والخاص من حيث استناد وجود العام اليه مقدم على العام ضرورة ان الاجزاء التحليلية لكونها متزاخرة  
عن الكل في الجملة العام مقدم على الخاص في الملاحظة التفصيلية باعتبار التكوين فالخاص مقدم على العام باعتبار الاجمال وادور عليه بان اعتبار  
الاختبارين راجع الى اكثر الحثية العقلية لان ذات العام مقدم على ذات الخاص من دون حثية تقييدية ولك ذات المقضى متزاخرة عن  
ذات المقضى من دون اعتبار حثية تقييدية واعتبار الحثية العقلية لا يرفع الايراد فان اكثر العلل لا يصح اجماع لتقييدتين والاضدين  
والمتضادين فبال معان العام مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا ليس مقدا على الخاص بل انما المقدم العام الذاتي ويجوز ان يكون الوجود  
المطلق عرضيا للوجود الخاص فلا يلزم تقدمه عليه فان قيل ما علمتم من امكان التناكس ليس بصحيح ههنا لان الوجود الخاص ذات الوجود

والواجب مقدم على جميع الاشياء والوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لا منعا ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض  
الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا يتصف بها لان العموم والخصوص من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء  
في الذهن فالخاص ههنا المفهوم الذي يعبر به عن ذات الواجب ويجعل عنايناها المفهوم واجب الوجود لذات الواجب يعني مصداق ذلك  
المفهوم المقضى هو الذات دون المفهوم والعنوان وفيه نظر لاننا سلمنا ان العموم والخصوص من عوارض الصور العقلية لكن المفهوم الذي  
من شأنه عرض العموم لصورته العقلية متقدم على ما من شأنه ان يعرض لصورته العقلية لخصوص فلا يصح القول بالتناكس وتحقيق  
ان الواجب هو الوجود المتألف تحت القائم بذاته المعري عن القيود والحثيات يعني ان الواجب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات  
والنسب بل هو نفس وجوده الذي به الموجودية وهو عين ذاته فليس منها حثية زائدة فليس منها مية ووجود حتى يتصور بينهما نسبة كيفية  
هو الواجب الذاتي وهو بذاته متنازع مفهوم الوجود والواجب ومصدق لهما وليست حثية الوجود ولا حثية الواجب مغايرة لذات

العالى فوجوبه الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي لك والحاصل ان الواجب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات والنسب بل هو  
نفس ذاته فليس منها مية ووجود حتى يتصور بينهما نسبة كيفية هو الواجب واما ما هو من الاضافات فهو كيفية للنسبة بين الذات  
والوجود المطلق الذي هو غيره بحسب المفهوم دون المصدق وهذا الوجود ليس مناطا للواجبية لتحقيق ما قال بعض الاكابر ان الوجود  
جهة للقضية ملاحظة بالتبع وليس في الواجب امر موجود يكون هو الواجب وانما يكلي به عن نفس الذات التي هي وجودت موجود بنفسه  
فلما يضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولا لك يضطر الى جعل الواجب جهة للعقد فان اريد بالواجب جهة القضية فهو لا  
الامغايرة مفهوم الوجود والمحمول محمول في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصدق وان اريد الواجب الذي هو في المصدق فهو  
نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصدر المتعلق تنقلا لا فهو تلك الجهة ملحوظة بلحاظ مستقل وبذلك لا يستدعي زيادة الوجود  
في المصدق قال الشيخ الرئيس في التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها اعلم ان الوجود ان كان عبارة عن الحكاية الذهنية  
عن نفس الماهية كما هو الحق فليس الوجود عارضا للماهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم لانما من العوارض النفس الامرية وان كان عبارة  
عن انفراد على الماهية عارض اما في نفس الامر فمن لوازم الماهية قطعاً سواء قيل اللوازم ليست معلولة للذات او يقال انها معلولة لها او كونها  
علة للوازم لا يستلزم تقدم وجود الماهية عليها فغذا الوجود من اللوازم على تقدير كونه صفة زائدة عارضة للماهية ليس من قبيل المسامحة كما ظن



لكن الحكم على الاول الواجب الوجود الذي لا ممتنع له في الوجود والملازم بالمتبعية بالشيء هو هو لا الحقيقة الكلية المعروفة عن الوجود كما هو  
 المتعارف يشبه بالمتبعية ان يكون الوجود حقيقة الواجب ان كان على صفة وتلك الصفة هي تلك الوجود وليس تلك الوجود ووجود  
 يخصص بالتاكيد على ما سمع له غير غير تلك الوجود والحاصل ان الوجود نفس ذاته حقيقة وليس امرا ما عليها عارضا لها هو المعنى بقوله  
 متبعية آتية قوله قلت آه حاصله ان الملازم بالافتضاء في تفسير الوجوب بالافتضاء التام بان لا يحتاج في ذلك الافتضاء الى شيء فان ذلك  
 يقتضي كونه قائما بوجوب ذاته واقضاء وجودات الممكن لعارضها افتضاء ناقص لغرضه على غير ما يعني ان وجودات الممكنات لا تحتاج الى  
 معروضاتها الى طلة معروضاتها ليست متضمنة لعارضها الذي هو الوجود افتضاء تاما بل في افتضاءها ما دخل للغير فلا يكون قائمة بذاتها  
 وموجودة بانفسها فلا يكون واجبة ولك ان تقول في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت آه وجودات الممكن ان كانت حصصا  
 فلا عرض للمطلق الا عرض حصصه يعني ان الوجودات الخاصة للممكنات ان كانت عبارة عن حصص للوجود المطلق فلا معنى للافتضاء  
 لعروض الوجود المطلق اذ لا يتصور عرضها لها الا في ضمن الحصة فيكون عرض المطلق عبارة عن عرض الحصة فاقتضاء الوجود الخاص  
 الذي هو حصة الوجود المطلق عرض الوجود المطلق يرجع الى افتضاء الحصة لها فيكون حصة الوجود متضمنة لحصة وهو منسقط لان مقتضى  
 مقتضى ان كان واحدا يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم تحقق محصل غير متباينتين بوجود واحد لا اقتضاء كل حصة عرض  
 حصة اخرى لها ويلزم ايضا كون الحصة موجودة في الخارج اذ لا معنى للوجود الخارجي الا ما يصح ان يخرج الوجود الخارجي عنه وان كانت الوجودات  
 الخاصة لعوارض الوجود المطلق عارضا لها كانت هذا لا فرد موجودة في الخارج فان معروض الوجود موجود بالضرورة والى  
 ان وجودات الممكن اما ان تكون حصصا فاقتضاء المطلق ليس الا اقتضاء الحصة للحصة فيلزم الدور والتمس وان كانت افراد غير المحصين  
 كانت موجودة في الخارج فان مفهوم الوجود على هذا يكون عارضا لا فردا مفهوما للوجود الخارجي ايضا يكون لك فيلزم كون تلك الافراد موجودة  
 في الخارج مع ان افراد الوجود المصدري ليست موجودة في الخارج وفيه نظر لان من يقول بكون الوجودات الخاصة افراد للوجود والمصدر  
 يلزم كونها موجودة خارجية فلا خلف في موجوديتها عنده اصلا ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بوجه آخر وقال مع ان الملازم بالافتضاء  
 هنا اي في تعريف الواجب اقتضاء الذات من حيث هي واقضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق ليس لك لانها تقتضي عرض الوجود  
 المطلق للوجودات الخاصة من حيث انها افراد والحاصل ان اقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد للوجود  
 المطلق واذا كان الافتضاء في مرتبة الفردية فالحق لا يقتضي الافتضاء في مرتبة الكلية فلم يكن واجبا ان لا يتحقق الافتضاء المتبعية في الوجوب ولا يخفى ان هذا  
 بعيدة ما ذكر سابقا فتقوله مع ان آه غير ملائم لان اقتضاء الافراد خاصة متفرقة على غير واقضاء الواجب اقتضاء تام وليس جوابا على حجة غير المتكلمي  
 ان هذا السؤال اي السؤال للمصدر بقوله فان قلت آه معنى على ظاهر هذا التفسير هو كون الواجب عبارة عما يكون ذاته متضمنة للوجود فانهذا يكون  
 الملازم اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد ذلك السؤال بل تلك الوجودات يقتضي كونها موجودة والا لكانت موجودة قائمة بالممكنات  
 لم تكن موجودة بنفسها ومن شئت كونها موجودة في العلم المتأخر في ما يحصل من القول بان الوجود الخاص الذي هو عين ذات المبادئ كما  
 يقتضي الوجود المطلق يقتضي كونها موجودة في الوجود المطلق ليس يلزم ان يكون ثابتا في الوجود والوجودين وانما تحصيل الحاصل فلا يمكن الجواب



بان لا تصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذورة في ان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان تصفاً مطلقاً البياض  
 في ضمنه قلنا لان ذات الباري على هذا التقدير يكون تصفاً بالوجود المطلق اشتقاقاً لذلك اتصافه بالوجود الخاص بل للاتصاف بهذا كذا  
 عينه فان كسب بآن الوجود الخاص عين ذاته لا محذورة وانما محذورة بالوجود المطلق فلا تاتي الذي هو وجود خاص هو وجود بالوجود المطلق  
 فلا يلزم كونه موجوداً بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجوداً بالوجود المطلق ولا محذورة فيه قلنا كونه الواجب ذاتية وهو وجود خاص  
 لله تعالى لا لغيره ان تلك الذات وجود خاص محض فيكون ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون  
 الباري تعالى في اعلى مراتب الوجود ويعرف ان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب ليس فرداً للوجود المطلق وهو ذات متشعبة بنفسها  
 مصداق الوجود بنفسه فانه محذورة بنفس الذات فلا يلزم التعدد في الوجود ويتصل العلم بالوجود المطلق ينتج عن نفس ذاته ولا يلزم منه كونه  
 موجوداً بغيره قلنا قال الحق العرفاني في الحاشية القدرية ان ذات الواجب وجود بذاته بمعنى ان حقيقة المتشعبة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل  
 تحليل الى شي بوجود بل هو وجود كسب باعتبار وجوده كسب باعتبار آخر بخلاف غيره من الهيات كما لا يمكن تحليله الى حتمية تشخص فهو وجود  
 بذاته متشخص لا يتشخص في تلك لا هوية بسيطة بغير ضمني في الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب قوله بل يصح آه يعني ان  
 الطبيعية النوعية لا يجوز ان يكون لها اقسام مختلفة بل يصح على كل فرد منها يصح على الآخر وادور عليه بان لا نسلم انه يصح على كل فرد من الطبيعية النوعية  
 يصح على الفرد الآخر كيف والآخر والالتزام مثلاً يصح على بعض الاجسام دون بعض واجاب عنه شئ بقوله اسي يصح على فرد بالنظر الى الطبيعة  
 ما يصح على الآخر بالنظر الى الهيا يعني ان الطبيعية كل فرد لا ياتي عن الحكم الثابت للفرد الآخر من حيث نفس طبيعته لولا كانت الطبيعية آتية بل يصح  
 على فرد منها وان كان خصوصية الفردية آتية وادور عليه بان لا يريد ان يصح على كل فرد ما يصح على الطبيعية بمعنى ان طبيعته كل فردية آتية لا ياتي  
 عنه فمسلم فانه لو اثبت الطبيعة عن الحكم بنفسه لما صح على فرد منها لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فرد نظر الى خصوصية فالطبيعة وان لم تكن  
 مائة عنها لكن يجوز منع اشخصية عنها كيف والطبيعة الانسانية مثلاً لا ياتي عن اشخص المعين كاشخص غيره مثلاً وان كان كل فرد منها لا ياتي عنه نظراً  
 الى تلك الطبيعة ومع ذلك ياتيها نظر الى اشخصية وعدم الالباب نظر الى الطبيعة لا يعني شيئاً فان وجود الواجب مثلاً يصح عليه نظر الى طبيعة  
 الفرد وان يكون زائداً بمعنى ان طبيعته لا ياتي عن الفردية والالم يمكن زائداً في الكمالات ولا يلزم منه جواز الزيادة على الواجب بل يجوز ان يكون نظراً  
 الى تلك الاعتبار الزيادة مستتفة والعينية واجبة وان لا يريد ان كل فرد من الطبيعة نظر الى فردية يجوز عليه تلك الاحكام ثم جاز نظر الى  
 نفس الطبيعة لا يعني شيئاً ان تلك عبارة الحكم على نفس الطبيعة عام من ان يكون في ضمن كل فرد وفي ضمن بعض الافراد الاخر سوى الفرد  
 الذي نحن في اثبات جواز الحكم عليه فتعالج المخرج من حيث انه التزام وان كان لا يضره هذا الايراد لكن انظر الوجه الاول والثاني فان هذه  
 المقدمة مأخوذة من كلامه على بطلان التزام كناية عليه شئ من الماديات الصورية الاسكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة عام مطلقاً مما يلزم بالنظر الى الهيا  
 ضرورة ان كل فرد من الافراد النظر الى الطبيعة فهو صحيح بالنظر الى الهيا وليس كل واحد من الافراد النظر الى الطبيعة يصح ان يقال انه لازم لها بان يحسب الجليل  
 من النظر الى النظر الذين يحكمون انهم لا ياتيها كسب لعمومها بخصوص باعتبارين يعني ان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه لان الصحيح  
 من حيث هو صحيح لازم يعني ان مفهومه الصحيح من حيث هو صحيح من اللوازم وهذا هو مادة الاجتماع ويفترق الصحيح من اللوازم في العرض المفار











خارجي ولما يكون لك فهو موجود ذهني فذاير المنقضى بالوجود الذهني فانها لا تنصف بالصفات الانضمامية ولا يكون فاعلا لشيء واورد عليه انه على ما  
 يكون للمعتبر في الوجود الخارجي احد الامرين اما ترتيب الاوصاف الانضمامية او كونه فاعلا لآثارها فظاهر ان الممكن لا يكون فاعلا لآثارها فلا بد من شي  
 ان كل موجود ممكن في الخارج له صفات منضمة وهو في غير المنع وما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني للمهية من حيث هي هي والعوارض  
 الذهنية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيره من المعقولات الثنائية مرتبة عليه للمهية من حيث انها مع العوارض الذهنية اي من حيث  
 انها معروضة للعوارض الذهنية لا لمجموع المركب من المعروض والعارض والمهية لا تكون مصدرا لآثارها الا باعتبار الثاني والكلام في الاعتبار  
 الاول واستدل على عدم كون للمهية من حيث العوارض الذهنية معروضا للوجود الذهني بقوله كيف ووجودها اي وجود للمهية بهذه الحقيقة  
 اي بحقيقة الاكتشاف بالعوارض الذهنية وجود خارجي فان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره فيكون الذهن متصفا بها واتصاف الذهن  
 بها اتصاف انضمامي بخلاف وجودها بالحقيقة الاولى فانها بتلك الحقيقة موجودة ذهنية والذهن ليس متصفا بها بل هي موجودة في نفسها  
 ولما كان الذهن موجودا في الخارج فالمهية الماخوذة مع هذه الحقيقة ايضا تكون موجودة في الخارج لان الاتصاف الانضمامي يستلزم وجود  
 الحاشيتين في الخارج ولا ينبغي على المتفطن ان يذكروا الحاشي بنى على جواز كون وجود الشيء ناعليا بحسب الخصوصية ووجوده في نفسه بحسب  
 الطبيعية المرسله وسينكشف جليلة الحال فياسياتي من المقال ان شاء الله تعالى فتأمل واورد في هذا المقام بان الحاشي قد ذهب الى ان الموجود  
 الذهني هي الطبيعية من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وفي مرتبة الطبيعية من حيث هي هي لا يكون الوجود عارضا بل عدم  
 ايضا فلا معنى لعروض الوجود الذهني للمهية من حيث هي هي واجيب بان الموجود الذهني هو الامر الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن القيام  
 بالذهن فالحصول معنى عارض له في الذهن وهو عبارة عن وجود الطبيعية في الذهن مع قطع النظر عن الشخص الذهني والقيام بالذهن  
 وبالجملة ان الامر القائم بالذهن له اعتباران اعتبارا كونه قائما وشخصا به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي يترتب عليه الآثار الخارجية واعتبارا كونه  
 موجودا في الذهن بوجوه الطبيعية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن وهو الموجود الذهني فالوجود الذهني عارض للطبيعة من حيث هي لان العوارض  
 الذهنية تترتب عليه لان تكون ماخوذة في جانب المعروض قوله فلا عبرة آه يعني اذا ثبت ان الاشياء وجودا بحيث تترتب عليها آثار  
 مختصة بها وذا ضروري ووجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار وهذا الوجه ليس بدبييل مما وقع فيه تنازع العقلاء وتحقق ان القول بان تحرر  
 محل النزاع عسيرة لا عبرة به ولعل وجبا الاشكال على هذا القائل انه لا يرى ظاهرا اوله المثبت منطبقا على الخلاف الاول واوله الثاني منطبقا على الخلاف  
 الثاني وذلك لان اوله المثبت للوجود الذهني لا تثبت الا وجودا غير الوجود الخارجي لانها مثل على وجود صور الاشياء في الذهن واوله  
 الثاني انما تنفي حصول الاشياء الغائبة عنا بحصول نفسها يعني حصول الهويات الخارجية او وجبا الاشكال على هذا القائل انه اخذ الوجود الذهني  
 الذي وقع فيه النزاع بمعنى حصول الشيء في الذهن اي قيامه به فزعم انه يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس في الاوصاف  
 الذهنية الغير القائمة بها فلم يكن ما ذكر في تحرير محل النزاع اثباتا للوجود الذهني المتنازع عن الوجود الخارجي حتى يتبين محل النزاع ولم يتفطن ان  
 الوجود الذهني عبارة عن وجود الشيء بحيث لا يترتب عليه الآثار الخارجية والوجود الذهني بهذا المعنى لا يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة  
 بالنفس فلان وجودها اصيلي واعلم انه قال شارح الصحائف تحرير محل النزاع عسيرة لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارجي اجبية الذهن



فذلك محال لا ينبغي ان يذهب اليها احد وان كان في حصول صورته فذلك انكار لام ضروري اذ كل احد يجد من نفسه انه يحصل منه ذهنة تصور الاشياء  
 وانكاره لا يليق بحال عاقل وان كان في فهم في حصول صورة مطابقة للعلوم فله وجه اذ يجوز ان يقع فيه الشك لعامل لكن لا خلاف ان كل احد يتصور  
 الاشياء ويعلم يقيناً ان تلك الاشياء بحيث لو كانت في الخارج كانت هي باعيانها وفي ان الحاصل في ذهن لو كان فوات الاشياء وحقائقها كما هي عند  
 العالمين بحصول الاشياء بانفسها في ذهن فذهني بدهته باطل قطعاً فليس محال الا يقبل النزاع وان كان الحاصل اشياء الاشياء واما ما فلا  
 للعقل بان كل احد يعلم يقيناً انه والحق ان ثبوت هذه النعم من الوجود ضروري لا يحتاج الى سؤلة البيان فضلاً عن معونة البرهان فاننا اذا اخرج  
 وجه اننا نتصور الاشياء بترتمة في افاننا والمكر كما يقتضي عقله ونعم ما قال الاوستا العلامة الى قه بعد ما ادعى بدهته هذه النعم من الوجود  
 واما ما المتكلمين نحن واهلها وتيقنتها انفسهم فليس يتصورون اشياء الاطلاق لما من الوجود في الاعيان كالكلية والجزئية والفوقية والتهنية  
 وسائر النسب والاضافات فمما بالهم لا يتفكرون في حركاتهم الارادية فانهم يكادون يتصورون لها غايات قبل وجود تلك الغايات لو كانوا  
 يعقلون وايضا فلا يرون ان المحوثة او الخطرت بالبال استلزام النعم يقابل هذا الا الحصول صورة المحوثة في ذهن ثم البجر الدالة على الوجود  
 الذهني كثيرة منها قوله الاول اننا تصور آرميني اننا تصور ما لا وجود له في الخارج يعني للمعدوم الخارج وتكلم عليه احكاماً ايجابية صادقة وثبوت الشيء  
 للشيء فرع ثبوت المثبت واوليس للمعدوم ثبوت في الاعيان فموني الاذهان ولما كان هذا الدليل بحسب باوى الراى مخصوصاً بالمعدوم الخارج  
 قال تمتة اننا تصور ايضاً ما لا وجود له في الخارج وتكلم عليه باحكام ثبوتية صادقة لاس من حيث انه موجود خارجي كلوازم المية اذ لا دخل فيها بخصوص الوجود  
 الخارجى فيصدق هذا الاحكام عند عدم الموضوع في الخارج ايضاً فلا بد ان يكون له نحواً من الوجود والايكزم من استغناء وجوده الخارجى انتفاء  
 التصور وتكلم مع ان الامر ليس لك فلا يرون ان اللازم من هذا الدليل انما هو اثبات الوجود الذهني لما ليس له وجود في الخارج والدعوى اعم من ان  
 ان كان تصور بعض الاشياء بحصول صورته في ذهن كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفات في نحو العلم بالاشياء الغائبة عما كما يشهد  
 به الضرورة ولوقيل مقصود المورد عدم كفاية ما هو المذكور في المتن لاثبات المدعى لعدم كفايته مع ضم التهمة والمقابلة لكان الايراد بحاله  
 وايضاً يرد عليه ما افاد بعض الاكابر قه انه لم يثبت من الدليل ان تصور الاشياء للمعدوم يحصل الصورة وانما زعم منه وجوده بنحو آخر غير هذا نحو  
 المعلوم واما ان تصور ما وادراكها بهذا النحو فلا يرد بالاستنباط من هذا الوجه الذي ذكره للمع وجه آخر لاثبات الوجود الذهني وهو اننا نقول بامور  
 لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم شيء من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم المحض محال بالضرورة فلا بد من القول  
 من ثبوت ما واوليس للامور التي تتعلق به بها ثبوت في الخارج فموني ذهن ههنا كلام من وجه الاول ان الملو بحسب استعدادها تقتضيه  
 صوراً واعراضاً معنوية فبين تلك الصور والمواد من حيث انها مستعدة لتعلق مع ان الصور معدومة متعين الاستعداد ولا اعتناء اجتماع  
 المستعد المستعدة واجب بان المحال هو خصوص التعلق بين العاقل والمعدوم المحض المطلق التعلق بين الوجود والمعدوم المحض وذلك  
 لان التعلق بين العاقل والمعدوم المحض يقتضى اكتشافه وتميزه عما عداه ولا تميز للمعدوم المحض فتال الثاني انه لا يلزم مما ذكره تحقق المعقول  
 في الاذهان الساكنة لم لا يجوز ان تحقق في الاذهان العالمية لاجرام العلوية وفيه ان الضرورة شاهدة بان المعلوم للبدان يكون متميزاً بنحو  
 وجوده عند العالم بها فوجب اني شاعراً لا يكفي في ان تعلق اضافته علمه اليه بل لا بد لتلك من ان تحقق في ذهنه والقول باننا علمون



بالصور القائمة بالاذان العاليتين والنفوس العقلية مسطرة تحت الثالث ان المشتقات العقلية مثل شريك الباري وغير متميزة بمحمد العقل مع  
انه لا وجه ولها ذواتها خارجا فاما مستقلة لذواتها والجواب ان شريك الباري بما يشاكلها مقبولة في الذهن واما مصداقها فلا حظ  
لها من الوجود كما ان الخطا لما من التميز فهي ليست متميزة ولا متصورة ولا موجودة مقبولة لها مقبولة اعتبارية موجودة في الاذان متميزة عند هؤلاء  
عليها بالاستحالة الرابع اننا نحكم على الجزئي المعلوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا اذا ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون  
الجزئي الخارجي وصورة الذهنية شخصا واحدا وليس لك ضرورة انها شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد ولا شك ان وجه شخص  
من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر واجاب عنه المصدر المعاصر للمحقق الدواني بانكم ان اردتم بقولكم اننا نحكم على الجزئي  
الخارجي بعد عدمه اننا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك بطلان المعلوم بالذات هو الصورة وان اردتم اننا نحكم على الصورة الذهنية بوجه يتبع  
اليه الحكم بعد عدمه ممنوع اذ ذلك فرع وجوده واذا ليس فليس وان اردتم اننا نحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى  
اليه حال وجوده فنسلم لكن لا يلزم من ذلك وجوده حتى يكون الصورة والعين موجودا واحدا وفيه ان ثبت الوجود والذهني قائلون صيرها بوجه  
الجزئيات في الذهن سواء كان عين وجودها او حال عدمها وحاصل الشبهة انه لو ثبت الشيء واحد وجوده وان ذهني وخارجي كما هو منه بهم كانت  
الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا بالعدم وهو باطل ولا تخصيص للشبهة بالجزئي بعد عدمه وقبل وجوده فان المحذور المذكور وهو اتحاد  
الصورة والعين بالعدم ويجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق والجواب الذي ذكره عن شبهة انما وقع جريان الدليل  
في الجزئي بعد عدمه عن الخارج فنقول اذ تخيلنا زيدا او هو لوجوده في الخارج فلا محالة يكون الموجود في الذهن هو الشخص الموجود في الخارج  
على ما هو منه بهم وعلى ما هو مقتضى البرهان ايضا فاذا انعدم زيد عن الخارج فان بقي موجودا في الذهن فقد تم النقض وانفج جوابه وان راى  
عن الذهن كان الغدام الشيء عن الخارج مستلزما لانعدامه عن الذهن وهو يلزم بداهة بهذا قال المحقق الدواني ثم اجاب بان الهوية الزمنية  
موجودة في الذهن كمتنفة بعوارض تلحقها هناك فان اريد يكون الصورة والعين واحدا كون الهوية مع الوجود والذهني والعوارض الذهنية  
واحدا مع العين من حيث ان عين ذلك غير لازم للتمييز بينها بالوجودين والعوارض وان اريد به كون الهوية مع قطع النظر عن تلك  
العوارض الذهنية متحد مع زيد من حيث انه موجود في الخارج فغير لازم ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتباره في الطرف  
الآخر وان اريد ان الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولو احتقاد واحد بالعدم وهو كذا فان الهوية المذكورة هي التي عرضها كلا الوجودين  
فالمعروض واحد ولو اختلفت واورد عليه بان يمنع ان يكون الشخص الموجود في الخارج والصورة القائمة بالذهن واحدا بالعدم وان  
قطع النظر عن العوارض واللواحق وفيه انهم قائلون بحصول الهوية الشخصية في الذهن كما سبق في المقدمة ودليل الوجود والذهني لو تم لدل على  
حصول الهوية الشخصية بما هي كذا في الذهن وغاية التفحص اكل صاحب الاسفار ان شخص الذهني هو غير شخص الخارجي بالموتية والعدم  
الا ان الصورة الذهنية هي امرأة للملاحظة الموتية الخارجية فالماصل بالذات من زيد متلاني الذهن وان كانت الصورة الذهنية الان  
الاتفات والتوجه من النفس عند حكمها بحول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود والذهني لا يستدعي الا ان يكون الحكم عليه صورة  
في الذهن مطابقا للمعروف والمعنى ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية العددية بل في الهوية والمعنى فالمعلوم ان كان



امر اكليا حصلت ما بهتو نفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امر شخصيا حصلت منه صورة ماثلة في النوع مشابة له في الصفات  
 الشخصية تكون مرآة للملاحظة ذلك لشخص فالمرآة والمرئي في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان  
 بالاعتبار وانت تعلم انه اعتراف بان الجزئيات لا تحصل في الذهن بانفسها بل انما يحصل اشياءها واشباهاها ان القول بان الحاصل في الذهن  
 من الكليات ما هيأها من الجزئيات اشباهاها تماثلها تحكم محض على انه من المعلوم بالضرورة انما تصور يداو حكم عليه بخواصه ولو ازمه الشخصية يكون  
 الحاصل في الذهن هو زيد لا شخصا آخر فيلزم كون الجزئي الخارجي وصورة الذهنية شخصا واحدا وليس لك صورة انما شخصان غاية الامر ان يكونا  
 من نوع واحد ظاهر ان وجود شخص من نوع للكيفي في صحة الحكم على شخص آخر من ذلك النوع وتحقيق المقام انما ان يقال ان الموجود في الخارج  
 اشخاص متشعبة بانفسها والكل لا يوجد بوجودها بل الكل امر متزعم متزع عن الاشخاص كما هو مذموب الذاهبين الى نفي وجود الكل الطبيعي في الاعيان  
 ظاهرا محال لان يقال الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بانفسها اذا شخص من حيث هو شخص يستحيل ان يتعداها وجوده وتكثر اصناف  
 تشعبه واشياء الواحد بالعدية يستحيل ان يكون لها مشتركة بين اشخاص كثيرة فعلى هذا التقدير لا يمكن حصول الشخص الخارجي في الذهن لاسبيل الى  
 القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يحصل في الذهن الاشباح الاشياء واشباهاها وان يقال ان الكل موجود في الخارج بعين وجود  
 الاشخاص فاما ان يقال وجود الكل في الخارج صفة زائدة عليه عارضة له في الخارج وقد سبق بطلانها او يقال وجودها صفة متزعة فمنها  
 انضمامها الى النفس الماهية او صفة منضمة اليها لاسبيل الى الثاني اذا انضم صفة الى الماهية فرع وجودها فيلزم سبق الوجود على نفسه وهو محال  
 فتبين الاول وهو ان يكون الماهية نفسها مصداقا للوجود الخارجي فلو حصلت في الذهن فاما ان تسلب عن نفسها فلا تكون حاصلة وقدرة  
 حاصلة لا تسلب فتكون في الذهن مصداقا للوجود العيني فتكون بما هي حاصلة في الذهن حاصلة في الخارج جوف وايضا الشخص لا يمكن ان  
 يكون صفة منضمة الى الماهية بل هو امر متزع عن نفس الماهية لا يساع على القول بان الماهية نفسها هي الماهية نفسها فمى نفسها مصداقا للشخص وانما  
 تصور بانفسها يستحيل ان يحصل الماهية التي هي نفسها مصداقا للشخص في الذهن والافا ان ينحل عن نفسها او يتشعب شخصين خارجي وذا  
 معا وكلاهما محال فظهر انه لاسبيل الى القول بحصول الماهية في الذهن الا اذا قيل ان الماهية تعرض لها الشخص في الخارج فيحصل بعد نفس الشخص  
 عتق في الذهن فخال في هذا المقام فانه من مزال اقدام الاعلام لا يقال الوجود والذهني هو وجود الشيء في نفسه وهذا الوجه الذي ذكره لاثبات  
 الوجود والذهني يدل على ان هذه الامور وجودا سوى الوجود الخارجي سواء كان من قبيل وجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره ولا يدل  
 على ان هذه الامور وجودا في نفسه في الذهن فلما ثبت الوجود والذهني بهذا الوجه لا نقول بهذا الامر باعتبار ذاتها كان وجودها في نفسها  
 وباعتبار اقرانها بالعوارض الذهنية كان وجودها لغيرها فيكون هذه الامور وجودا ذهني باعتبار وجودها في نفسها وانما تعلم انه لا معنى لكون  
 الصورة الذهنية مع قطع النظر عن اقرانها بالعوارض الذهنية موجودة بنفسها بمعنى كونها غير جارية في محل وان كان المراد به معنى آخر فلا يثبت  
 كونها موجودة لغيرها في جميع الاعراض موجودة في نفسها مع ذلك هي موجودة لغيرها فخال فان قلت يلزم على ذلك التقدير اي على تقدير  
 ان يكون لهذه الامور وجودا في نفسها باعتبار ذاتها ووجودها لغيرها باعتبار اقرانها بالعوارض الذهنية ان يكون لشي واحد بالقياس الى الذهن  
 الواحد وجودا وان احدهما في نفسه والاخر لغيره قلت يجوز ان يكون لشي واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودا باعتبار ان احدهما لغيره



هذا هو الخارج في ترتيب الآثار والآخر لا يرد عليه قد يقال هذا بعيد لفظا ومعنى ما بعده لفظا فظاهر وما بعده معنى فلا ينبغي على ان يكون  
 الشيء موجودا في الذهن والجواب انهم كثيرا ما يطلقون الخارج على مثل هذا المعنى كما قالوا ان الكيفية الثابتة في الخارج للنسبة الجزئية تسمى مادة  
 والحاصل منها في الذهن حية وقالوا ان للعدد وجودا في الاعيان ووجودا في الاذنان وقد قال الشارح في خواشي شرح المطالع العلوم قد وجد  
 في الذهن بذواتها كما اذا تعلمت علما مخصوصا فان ذلك العلم بذاته حاصل في الذهن وقد توجد له بذواتها بل يصورها كما اذا تصورت مثل قبل  
 ان تعلم ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول متاخر لوجوده في الوجه الثاني ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود والذهني الى  
 الخارج وبهذا التفتيش لم يذكر من ان الشيء الذهني اعتبارا بين اعتبار ذاته واعتبارها قرانه بالعوارض الذهنية يظهر قولهم ان الكلي من حيث  
 هو كلي موجود في الذهن مع ان يحصل فيه تشخص بالشخص الذهني وهو ظهور هذا السر ان الحاصل في الذهن من حيث القيام بالذهن تشخص في  
 الذهني وجزئي ومن حيث ذاته من حيث هي كلي فالكلي هو الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واعلم ان المشهور ان الكلي  
 من حيث هو كلي موجود في الذهن فالكلية من العوارض التي انما تعرض الشيء في الذهن فقط وفيه نظرا وظاهرا ان الانسان الموجود في الذهن  
 باعتبار وجوده في الذهن لا يصدق على كثيرين بمعنى اشتراكه فيها لان الانسان الموجود في الذهن حاله حال الانسان الموجود في الخارج  
 فكما ان الموجود في الخارج امر متشخص يمنع حمله على كثيرين فكذلك الموجود في الذهن والحاصل ان الوجود اما عين تشخص او مستلزم له سواء كان خارجيا  
 او ذهنيا فكما ان الموجود الخارج لا يمكن ان يكون كليا لك الوجود والذهني لا يمكن ان يكون كليا واليهم وجود الانسان مثلا في الذهن ليس شرط  
 في كون الانسان كليا بل هو كلي سواء تصورناه او لا فظاهر ما قال بعض المحققين من المتأخرين ان الكلية من لوازم الهوية لان ماهية  
 الانسان من حيث هي هي متفرع عنها العقل انها يصدق على كثيرين بدون اشتراطه بشئ نعم ان كان ثبوت الشيء في الواقع فثبوت  
 المثبت لا يستلزم له كان ثبوت الكلية للانسان من حيث هي في الواقع اما في الوجود باي نحو كان خارجيا او ذهنيا او مستلزما له ليس  
 لخصوص احد ما دخل فيه نعم الانسان الموجود في الخارج من حيث هو كك ليس لكل بل يحتاج العقل في انزع الكلية عنه الى ان يجرده عن الوجود  
 وحي يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم اذا العقل ما لم يعرف الانسان مثلا عن الوجود خارجيا كان او ذهنيا لم يترسخ عنه الصديق  
 على كثيرين ولم يحكم عليه وانه مادام لا يخطئ الوجود ويحكم عليه باعتناء حمله على كثيرين وبالجملة الانسان الموجود في الخارج ان اعتبر من حيث الوجود  
 يكون تشخصا ولا يمكن اتصافه بالكلية وان اعتبر من حيث هو فليس تشخص ومتصف بالكلية وان كان اتصافه في حال الوجود لا يشترط الوجود فبشرط  
 ان يكون الانسان كليا حال الوجود وبين ان يكون تشخصا بشرط الوجود فرقان مبين كما ان الجسم يمكن له الحصول في الكمية متعددة وان لم يكن  
 ثابتا بشرط الوجود فانه بهذا الشرط لا يمكن له الحصول في الكمية متعددة اصلا وظهر ايضا ما ذكر ان العلم بوجوده خارجي لترتيب الآثار عليه المعقولات  
 موجود وهي لعدم اعتبار الشخص فيه فلا يترتب عليه الآثار فمال جدا وسياتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى قوله باحكام آه يعني  
 وانما الحكم على الوجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة والحكم عليه باحكام ثبوتية صادقة يستلزم ثبوت الشيء في الخارج ثبوت الشيء في الواقع فثبوت  
 له ثبوت في الخارج نفى الذهن واعلم ان الحكم يطلق بالاستشراك الاصناعي على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة في اليجاب  
 ولا وقوعها في السلب والثالث التصديق على مذهب الحكماء والرابع القضية من حيث انها مستلزمة على الربط بين المعنيين فالظاهر ان المراد



وذلك لانهم قالوا انما قيد الاحكام بالثبوتية لاختلاف محمول سالبته المحمول فعلم ان المراد بالحكم المحكوم به والافان الظاهر ان يكون المراد به معنى الرابع للحكم لان الاستدلال انما هو بالقضايا الايجابية فارادة القضية من الحكم النسب بما هو الغرض وقيد الثبوتية يكون الاخراج السالبة ومحمول الثاني والثالث وعلى الاول الحاجة الى تقييد الاحكام بالثبوتية او المراد بالاحكام على هذا التقدير المحكومات وظاهرا انه لا حاجة الى تقييد المحكومات بالثبوتية كما اشترطنا ان طبعية الايجاب يستلزم وجود الموضوع ولا دخل بخصوصية المحمول في ذلك بل الظاهر ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل يكفي فيه صحة انتزاعه عن الموضوع كيف لو كانت ثبوت المحمول اما ان يكون في طرف الاتصاف او في طرف ما سواه كان طرف الاتصاف اولاد الاول باطل قطعاً اذ في الاتصافات الخارجية مثل الاضافات ونحوها لو لم تثبت المحمول في الخارج لزم المتساوي في الثاني ايضاً باطل ضرورة ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا دخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو مثلاً او في مشعر آخر من المشاعر السافلة والعالية بل على الثاني والثالث ايضا لا حاجة الى التقييد بالثبوتية لان الحكم بالمعنى الثاني اعني وقوع النسبة اولاد وقوعها والمعنى الثالث اعني التصديق السلبين يستدعيان تميز المحكوم عليه ضرورة ان طبعية الحكم بما هو حكم مع قطع النظر عن خصوص كونه ايجاباً او سلباً يستلزم تصور المحكوم عليه وتميزه عما عداه وتميزه بحسب ان يكون له ثبوت في الجملة واذا ليس في الخارج فهو في الذهن فافهم قال البعض الاكابر قد ان كان مقصود المحشى ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل ففهم انهم يستدعيان التصديق بالتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد ان كان المقصود ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه اية متميزة فانه قد قضيت موجبة فيلزم الوجود واذا ليس في الخارج ففي الذهن ففهم ان هذا بالحقيقة استدلال بالمتميزة ففهم الحكم والتصديق السلبين منها ثم الاستدلال بالايجاب اللازم لما تطويل المسافة ففهم تقييد الثبوتية فائدة جليلة قوله قلنا اللازم او حاصله ان قولكم المعلوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه قضية سالبة مرجها الى انه ليس المعلوم المطلق ما يعلم ولا يخبر عنه والسالبة لا يقتضي صدقه وجود الموضوع بل قد يصديق بانقائه بخلاف المحيية الصادقة فانه يقتضي وجود الموضوع فلا يرد الاعتراض وادور عليه المحشى بقوله قد عرفت ان السالبة يستلزم وجود الموضوع في الجملة وذلك لانه اذا كان محمول مسلوباً عن موضوع كان سلبه ثابتاً لا فيصدق قضية موجبة والى على ثبوت ذلك السلب فكل سالبته بسيطة يلزم بها موجبة فيقتضي وجود الموضوع والحاصل ان موضوع السلب لو كان معدوماً لم يكن معدوماً مطلقاً لانه ليس بمقصود ولا يحكم عليه فلا بد ان يكون له تحقق واذا ليس في الخارج فهو في الذهن فيجب ان يكون موضوع السالبة موجوداً في الجملة موافقاً ان صفة الحكم السلبى وصدقه لا يستلزم وجود الموضوع فانه يصح ويصدق عليه وان لم يوجد فهو خارجاً والحكم الايجابي لا يصدق بدون تحققه فانه اذا جازا قال الشيخ في الشفا ما ناولنا ان يكون الموضوع في القضية الايجابية المعدولة موجوداً والا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك بل لان الايجاب يقتضي ذلك في ان يصدق سواء كان بنفسه غير عادل يقع على الموجود والمعدوم ولا يقع الا على الموجود فيجب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك بهنذا يلزم ان غير ان كانت من حيث هو غير ثابت لا يصح عليه الايجاب بل انما يصح من حيث هو ثابت بخلاف سلب فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة والموجبة المعدولة ثم تحقق مفهوم السالبة لا يكون الوجود والموضوع في الذهن حال الحكم فان شئ ما لم يتصور لا يحكم عليه بشئ فغاية ما يلزم وجود العنوان في الذهن فلا اشكال الا يلزم وجود افراد هذا العنوان وهو غير لازم انما يجب وجود المسلوب عن شئ بل انما يجب وجود المثبت انما على تقدير يكون بهذا القضية



سالبة يرفع الاشكال قطعا مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة كما يعلم بالضرورة العقلية شاهدة بان قولنا  
المععدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه لو كانت مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة كان معناها ان شيئا في الذهن او في الخارج يصدق عليه  
في الواقع انه مععدم مطلق وهو ليس بمعلوم ولا يخبر عنه وهذا كاذب بالباطنية فيجب صدق نقيضه وتحقيق ان امثال هذه القضايا سلبية والعدم  
المطلق ليس من الوجودات الوجودية وكذا الامتناع ليس الا تامة لعدم وضويرة وليس بمصادقة امتفاء الموضوع في الواقع بالضرورة بمعنى قولنا  
المععدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه انه ليس بالمععدم المطلق كما يعلم ولا يخبر عنه ومعنى قولنا شريك البارى يمنع انه ليس بموجود بالضرورة فهذا الحكم  
وان كان ايجابيا في بادى النظر لكنه سلبى بالحقيقة ولذا لا يستدعى وجود الموضوع فالعقل يصور مفاهيم المتباعدات ويجعلها مارة لتلك الحقائق  
الباطلة ويسلب عنها الوجود فخرج القضية القائمة شريك البارى تمنع مثلا الى ان هذا العنوان لا معنون له وما قال بعض شراح السلم اننا نحكم في  
امثال هذه القضايا بالايجاب ونجزم بباطه بصدقها وان كانت ايجابا تامة صادقة للسلب كيف والامتناع عبارة عن ضرورة عدم فلو لم  
يصدق قولنا شريك البارى ضرورى لعدم صدق سلبه سلبا بسيطا ومن الضرورة انه ليس بضرورى الوجود ايضا فيكون ممكنا اذا لا مكان  
عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والالم يخص المواد في الثلث حصرا عقليا ليس بشئ لان قولنا شريك البارى ضرورى لعدم كاذب  
قطعا لانه موجبة وهو يستدعى وجود الموضوع فيصدق قولنا شريك البارى ليس بضرورى لعدم وليس بضرورى الوجود ولا يلزم منه الامكان  
لان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة سلبا ثابت بل هو عبارة عن السلب البسيط الضرورى معنى قولنا شريك البارى ليس بموجود بالضرورة والامكان  
عبارة عن سلب ضرورة النسبة الايجابية وسلب ضرورة النسبة السلبية والامتناع ضرورة السلب على ان يكون الضرورة عال النسبة  
السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضرورى لعدم صدق سلبه ثبوت ضرورى الوجود فان صدق السالبة لا يستدعى صدق الموجبة ولا  
الامكان من عدم ثبوت مفهوم ضرورى لعدم ضرورى الوجود وانما يلزم لوانتفى ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم  
والحاصل اننا حكم على المتن بضرورة عدم وقصد الحكم الايجابى فهو كاذب لان عدمه ليس ضروريا بل لان الربط الايجابى يستدعى وجود  
الموضوع ولا يلزم الامكان كما عرفت والحقول بعد استبعاد هذه الموجبات وجود الموضوعات في غاية السقوط والسحق كما لا يخفى ثم ههنا  
كلام من وجدين الاول انما اذا تصورنا مفهوم المتن فمفهوم الحاصل في العقل جزئى قطعاً ويلزم حمل المتن عليه جملة متعارفاته كونه من الموجودات  
الواقعية والجواب لئان لا يدعى حمل المتن المطلق عليه بل الانواع على الاشخاص فذلك لا ينافى الامكان وان لم يدعى عليه حمل الاوصاف العرضية  
الاشترائية غير مسلم وتفصيله ان المتن انما هو مصداق هذا المفهوم الذى هو وجبه من وجوهها انما هذا المفهوم فهو من الكمالات العامة ولا استحالته في وجود  
فوه انما استحيل محضه الذى هو المفهوم وجبه من وجوهه معنى قولنا شريك البارى تمنع مثلا ان مصداق هذا المفهوم محال وليس الغرض ان مفهوم  
من التخييلات ضرورة قل ان هذا المفهوم من الكمالات الوجودية في الذهن ومن ثم قيل ان المواد من العوارض الاثرية لموصوفاتها فالمتن المقابل  
للواجب هو ما يصح انتزاع الامتناع عنه لا ما هو عليه وكذا الوجوب والامكان الخاص بل العام ايضا الثانى لان المعدومات الاعيانية لكونها معدومات  
في الخارج لا تصلح لان يكلم عليها باحكام خارجية وكذا الموجودات الذهنية لا تحتمل الاحكام الخارجية فلا محالة كذب القضايا التى موضوعاتها متعاقبة  
في الاعيان ومحمولة على احكامها خارجية مثل قولنا زيد سيولد وان لم يولد والذى سيتكون كونه سلبا تفصيلا لان الذين الحكمين ليسا ثابتين لصورتى ثم



وجز توجب ان في الذهن مطلقا زيدا وجز معدومين مع اننا نجزم بصديق امثال هذه القضايا فنظير ان الربط الايجابي لا يستدعي وجود الموضوع  
واجاب عن الاستاذ العلامة الى قه بان الاحكام المحكومة بها على الاشياء انما هي احكام لا يجب لها ان يكون ما يحكم بها عليه وثبتت هي  
له موجودا في الخارج بل كمنى لها وجوده في الذهن ايضا كما يقال لشيء موجود ومنها احكام عينية خارجية ثابتة لموضوعاتها بالفعل فلا بد ان يكون موضوعها  
موجودة في الاعيان بالفعل وهي ثلثة انما الاول احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها في الماضي من الزمان والثاني احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها  
في الحال والثالث احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها في المستقبل من الزمان فالطائفة الاولى تستدعي وجود موضوعاتها في الماضي  
والثانية تستدعي وجود موضوعاتها في الحال والثالثة تستدعي وجود موضوعاتها في المستقبل منها احكام خارجية غير عينية لا يستدعي وجود  
ما يحكم عليه الا على التقدير في مساوية للشرطيات ومنها احكام يجب لها ان يكون موضوعاتها موجودة في الذهن كالكلية ونحوها فالاحكام  
الاول والثالث والرابع مما يحكمها المعدومات الخارجية واما الثاني باقسامها الثلثة فلا يحكمها المعدومات الخارجية بل لابد ان يكون موضوعاتها موجودة  
بالفعل في احد الازمنة الثلاثة فاذا حكمنا على زيدا به سوادا وعلى جبر قد انعدم بانه كان صلبا ثقيلنا فاما يجب وجود زيد في المستقبل ولا وجود الجبر الانماضي  
منه وثبتت المحكوم عليه بوجه من الوجوه ضروري في الذهن حين الحكم في جميع الاحاد وان لم يكن هذا المحكوم عليه ثبتا له فالاول ان يقال في الجواب  
عن الاشكال المذكور في المتن انه كفى في كون الشيء محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا في الذهن واما وجود افرادة فليس بضروري فغاية ما يلزم منها  
على تقدير كون المعدوم المطلق محكوما عليه بعدم العلم والاخبار عنه انصاف احد النقيضين هو مفهوم المعدوم المطلق بالآخر وهو الموجود او بالاحكام  
والاستحالة فغاية في انصاف شيء بنقيضه مواطاة بالكل العرضي كما مر من انه يجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه جملة  
بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي والا لا مفهوم مفهوم وفيه نظرا ما اول فلان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم الذي لا تحقق له اصلا بالذات ولا بالعرض  
ولا ريب ان المعدوم المطلق بهذا المعنى يحكم عليه بالاحكام السلبية والسالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة كما اقره المحشي ولو كان بعنوان عرضي  
فيلزم المناقض فان المعدوم من كل وجه ينافي الثابت بوجه وان كان عرضيا امانا فلان المحكوم عليه هو الثابت عند الاستدلال كما يظهر من قول  
وانما هي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت شيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوت فانما يقول يلزم وجود المحكوم  
عليه لانه مثبت والاعراض المذكور بقوله فان قلت لوصح آه مبني عليه فان سلم انه كفى في كون شيء محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا فلا ريب ان  
لا يكون ذلك المفهوم محكوما عليه الا لكان ثبتا لما لا يلزم ان لا يكون ذلك المفهوم المتصور معلوما ولا غير اعنه مع انه معلوم ومخبر عنه فالمحكوم عليه  
ما يصدق عليه المعدوم المطلق فهو مثبت له حقيقة فلا بد ان يكون له وجود فيكون موجودا مع كونه معدوما مطلقا واما ثانيا فلما افاد بعض الاكابر قد  
ان الاشكال كان في تلك القضايا بانما تصدق محصورة فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها معدومات فكيف كفى وجودها  
الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح انصاف افراد الموضوع باينا في الانصاف بعنوانه والالزام اجماع المتناقضين في امر ثالث وهذا غير  
والذي مر انما هو جواز انصاف مفهوم الموضوع بنقيضه بان يتعدى الخصية طبعية او جملة قدائية بحيث لا يسري الحكم الى الافراد او يقال في الجواب  
عن الاشكال ان الحقل يفرض الوجود معدوما مطلقا يعني للعقل ان يفرض هذا المفهوم الموجود في الذهن معدوما مطلقا بان يجعله مرة للملاحظة  
مطلقا يحكم عليه بالاحكام عليه موجودا بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض حاصلا ان مفهوم المعدوم المطلق موجود في الذهن ومحكوم عليه



بعدم العلم والاخبار عنه فالحكم على الموجود وصحة الحكم لكونه عنوانا لما هو معدوم بحسب الفرض بقا اعتبار ثبوت ذلك المفهوم بصير محكما عليه بعدم العلم  
والاخبار عنه وباعتبار كونه معدوما مطلقا بحسب الفرض ثبت لعدم العلم والاخبار عنه ويرد عليه انه انما يتم لو كفى لصدق الموجبة صدق العنوان  
بحسب الفرض مع انه لا كفى لصدقها صدق بحسب الفرض بل لابد من صدق العنوان بحسب نفس المبرر سواء كان بالفعل او بالامكان وبالجمل  
الموجود اذ افرضه العقل معدوما مطلقا وحكم عليه كان الحكم كاذبا قطعاً وان قيل المراد بالفرض التقدير الذي يكون في مقدم الشكليات والحكم بالحكم  
الاتصالي بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شئ انصف بعدم صحة الحكم وليس الحكم حكما حليا ايجابيا حتى يكون كاذبا يقال هذه القضية مع قطع نظر  
عن ارجاعها الى الشكلية صادقة قطعاً مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بديهية لا يدفع الايراد بل هو تسليم له واجاب بعض المشاهير من المتأخرين بان  
الحكم في المحصورة على العنوان اى الطبيعية المتصورة ولما كان كل تصور موجود في الذهن فالموضوع في امثال هذه القضايا موجود في الذهن واما  
صحة الحكم بالعدم المطلق او الاشناع فباعتبار موارد تحققه فالعدم والامتناع ثابتان للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد ونفس الطبيعة المتحققة  
في الذهن موجودة معدومة مطلقا ايضا باعتبارين ولا منافاة بين الموجودية والمعدومية فان الطبيعة حال كونها موجودة في الذهن لصدق عليها  
انها باعتبار موارد تحققها معدومة مطلقا وليست بوجودها وبهذا الجواب في غاية السخافة والسقوط اما اولانا فان الثبوت له بالذات اما ان يكون ذلك  
العنوان الثابت في الذهن فهو مع بطلانه منقضى التناقض كما لا يخفى واما ان يكون موارد تحققها في نفس ذاتها لما كانت باطلة لا ثبت لما شئ واما  
ثانينا فلان ثبوت شئ شئ انما يترجم ثبوت لثبوت له ولا يكفي ثبوت عنوان الثبوت لثبوت شئ على من لادنى نعم واما ثالثا فلان الحكم في المحصورة  
وان كان على الطبيعة لكنه ليس الا على الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد ولا يخفى ان عنوان امثال هذه القضايا ليس منطبقا على الافراد وليس له وجود  
بهذا الاعتبار فغال جدا وبه اى باذكر من كون الحاصل في الذهن موجودا في الواقع معدوما مطلقا بحسب الفرض يرفع التناقض ان حذر الشبهة  
باعتبار عقد الحمل بان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب ولا بالسلب قد اخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبر عنه وغير مخبر عنه وجه الاندفاع ان للعقل  
ان يفرض الموجود معدوما مطلقا فهو مخبر عنه باعتبار انه موجود في الواقع وغير مخبر عنه باعتبار انه معدوم مطلق بالفرض واعلم انه قال الصدر الشيرازي  
في حواشي الهميات الشفار قول الشيخ المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه فهو مشبه بما يجوز المطلق  
المشهور وجواب بعينه جوابا للقوم ذكرنا وجوابا كثيرة في حلها لكن ليس شئ منها ما يمس اعمى عن جوع ونحن بفضل الله تعالى وجودة فكنا الحققة  
وعللنا الشبهة بالامر به عليه ولا مرتبة فيه ونخص جريانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا يتناقض فيه  
بنفسه اذ لم يقع الخبر فيه عن افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ الافراد خارجا ولا ذمنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية  
اولا لطبيعة له بل حكم فيه على عنوان امر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحل على نفسه بالعمل الذاتي فهو من حيث  
كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذا في هذا الموضوع من حيث مفهومه حيث  
وقوعه مخبر عنه اعتبارا ان تناقضان في الصدق على شئ لكنها اجمتعا فيه بوجاهة فان الموجود والمعدوم تناقضان في الصدق بشروط وحدة  
الموضوع واما اذا اريد باصداها المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جائز ان يكون موضوعا للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق  
وهو بعينه فرد للموجود المطلق لا اختلاف الحليين وفي هذا الخبر وهذا الحكم ايضا اعتبارا لان تناقضان ولكن لجمعا لا من حيث التناقض فان صحة الحكم



بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعينه فوجود المطلق وما يقل من ان المعدوم المطلق لا يوجد له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجوفاً فلما ان موضوعه هنا بعينه موضوعه  
العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بمعنى ثبوت الخبر عنه هذا الكلام كما قال الفاضل الخوارزمي لا ينظر له محصل اما اولاً فلان اول كلامه يدل  
على ان الحكم في هذه القضية على المفهوم دون الافراد وهو موجود وعلى هذا لا يكون هذه القضية محصورة كما لا يخفى واما ثانياً فلان قوله ومن حيث انه  
عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار ان كان المراد به ان نفي الاخبار لكونه عننوان افراد المعدوم المطلق فيصير الحكم على الافراد مع  
قد نفي كون الحكم على الافراد ان كان المراد به ان الحكم على المفهوم وصحة الحكم بعدم الاخبار باعتبار الافراد فهذا جواب من الاجابة المشهورة مع انه قد ذكر  
بأنه لا يسمي ولا يسمى عن جوع وعلى هذا يكون سائر المقدمات التي ذكرها في المائة واما ثانياً فلان قوله فلما ان موضوعه الموضوع آه في غاية السقوط فان مفهوم  
المعدوم لا ياتي عن عرض الوجود اذ لا استحالته في عرض نقض لنقض آخر بخلاف ثبوت الاخبار بعدم الاخبار لمفهوم فانه غير صحيح اذ يلزم من جوع  
صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار شئ واحد هو محال بهذا فادوا بعض الاكابر قد وعلم ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرا على ما قررنا في الفاضل الخوارزمي  
في حاشي الحاشية القديمة انا افترضنا ان احد المتيصورين بالامثلة لا بالكنه ولا بوجه من وجوهه الخاصة والعامة بان لم يجعل مقبولا من المفهومات الشائعة  
التي لا حظ لها صلاحا ثم تصور المعدوم المطلق او المجهول المطلق على نحو ما يتصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه باستناع حكمه عليه مثلاً فنقول لا شك  
ان زيدا قبل هذا التصور كان مجهولاً مطلقاً في الواقع فحال هذا التصور اما باق على حاله الاولى في الواقع او لا والاول بطبيعة امره اذا كان مجهولاً مطلقاً  
في الواقع يكون داخل تحت هذا العنوان فيصير ملحوظاً بلا حطة اذ لا وجه لصيرورة الشئ ملحوظاً بلا حطة عنوان الا كونه فرداً لهذا العنوان في الواقع مع كون  
العنوان ملحوظاً على ما يلاحظ في القضايا المحصورة وكلها متحقق في هذا الفرض فنخرج عن الجبولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروجه عن المجهول  
المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب ملحوظية بلا حطة العنوان المذكور ولا سبب له سواء ضرورة فيكون متأخر عنه وملحوظية بلا حطة العنوان  
المذكور انما يتوقف على كونه فرداً اذا لا يكون فرداً الشئ لا يصير بلا حطة ذلك الشئ ملحوظاً كما ان زيدا لا يصير ملحوظاً بلا حطة الفرس مثلاً بل بلا حطة الاشياء  
ونحوها يصدق هو عليه فخرجه عن انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشئ على نقيضه فجميع النقيضات والعكس قد تفطنت من تقرير الشبهة بهذا  
المنطوق هذه الشبهة مما لا علاقة لها بترتبة العقل الميولاني كما نيطنة الاكثر وقد اجابوا عن هذه الشبهة بوجود غير جوية ليس شئ منها قابلاً للتحويل ولذا  
رايينا تركها اجدر والذي تقرر عندي في حل هذه الشبهة هو ان زيدا مثلاً حين حصول مفهوم المجهول المطلق مجهول مطلق يعني انه يصدق عليه المجهول  
المطلق حل الانواع على الاشخاص لكنه لا ينافي المعلوماتية نعم لو كان مفهوم المجهول المطلق محمولاً عليه حل الاوصاف العرضية المتزامنة لكان صدقه عليه  
متافياً للمعلوماتية فالمجهول المطلق المقابل للمعلوم هو ما يصح انزع الجبولية المطلقة عنه لا ما هو عينه والمحصل انه لا قباحت في ان يكون ما هو فرد لمفهوم  
المجهول المطلق معلوماً انما الاشكال فحين يكون ما هو مصداق المجهول المطلق معلوماً فان قيل المجهول المطلق لا بد وان يصدق على نفسه  
تأكيد يقال انه معلوم يقال لا قباحت في ان يصدق شئ على نفسه حللاً ذاتياً ويصدق عليه نقيضه حللاً شائعاً عرضياً كما ان الجزئي يصدق  
على نفسه حللاً ذاتياً ويصدق عليه نقيضه حللاً شائعاً عرضياً مثال ثانياً ما لا يخفى عليه قوله لكان النسب آه وذلك اي حل قول  
افلا طعن هنا على ان مهور المعلومات قائمت بافتها انما كان مشتب من حمله على شئ من غير ما بقا ان الذي اورد



لاشتمالها على الاشخاص المادية وعلى المنتمات كما تجتمع النقيضين والمضدين دون الاول فانه لايشتمل الا المنتمات فقط وفيما لا يعصا ويقتضي  
 للمنتمات فلا معنى لشمولها واما المنتمات من المنتمات وقيل في وجه النسبية ان الثاني ادخل في تقوية منع الامام الرازي من الاول ما ذكره  
 في الاول مجرأ بجواز بانه ناجز في كل طبعية (تعمية) بقا شخص مجرأ لا واما يخرج جميع المفردات المتصورة وهذا هو ان كان كافيا في تقوية المنع لكنه ليس مثل تقوية  
 الثاني فانهم ولما كان قائل ان يقول انه لما كان كل قول افلاطون على كون صور المعلومات قائمة بانفسها انسب من حمل على بقا شخص مجرأ لا واما كان  
 للشارح ان يحمل قول افلاطون الواقع في كلام المص على ما هو الانسب اجاب عنه بقوله وكان لم يحمل عبارة المص عليه لان المص حمل قول افلاطون في بحث الهية  
 على الاول فحمل عليه الشارح هنا ليطابق قوله في بحث الهية والحق ان قول افلاطون في بحث الوجود الذي هو العلم محمول على الثاني وفي بحث الهية محمول  
 على الاول كما سيأتي من ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث الهية الطبع لا الزلية الابدية المتنازعة عن الافراد وفي باب تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط  
 بين عالمي الغيب والشهادة وفي اثبات الصور التوعية الجواهر المجردة المسماة باباب الانواع وفي بحث العلم الصور العلمية القائمة بانفسها قائل قوله  
 واحترز بذلك آء اعلم ان المتأخرين اثبتوا هذه القضية اي القضية الموجبة السالبة المحمول والباعث لهم على اختراع هذه القضية انه لا يصدق الاشياء والامكن  
 بالامكان العلم على شئ في نفس الامر فاذا قيل كل الاشياء لا يمكن بالامكان العلم فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق لما اقتضاه الالزام  
 وجود الموضوع فينتقض كثير من قبح عدم كون نقيض التساويين متساويين وانعكاس الوجبة الكلية كنفسها عكس النقيض كما هو من باب الاعتناء فلفظ ذلك  
 اختصر هذه القضية وزعموا ان موجهها لا يستدعي وجود الموضوع وانما مساوية للسالبة وقالوا في تحصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان  
 في السالبة تصور الطرفان وحكم سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحل ذلك السلب عليه اي على الموضوع فمعنى السالبة السالبة  
 فصيحة بطر واحد سلبى بمعنى السالبة المحمول فيستتبع است فصيحة بطان ايجابى وسلبى اعلم ان المحقق الطوسي اكره هذه القضية في نقد التنزيل وقال اذا خسر  
 السلب عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيمتنع غير اللفظة لامر كما يغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب تكون بمنزلة مفرد وحكمهم لان  
 القضية لا يمكن ان يحل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شئ يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك شئ هو الشئ الذي يحكم عليه انه ليس باطلاق  
 او باى عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شيئا عن شئ فصيحة المحمول وحده قضية مخرج عن ان يكون محمولا واما الموضوع  
 في استدعاء الوجود فعلى ما تقر وله دفع ذلك قالوا في الفرق بينها وبين المعدولة ان المحمول هنا مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقا لم يزل منه  
 كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيها اشارة الى حكم معقود بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة  
 مثلا زيد ابناست ومعنى السالبة المحمول زيد فليس تابناست ولا يخفى ان هذا الفرق لا يجزى فنعما ولا يرجع الى طائل لان السلب من حيث انه لا يطلق  
 ان يكون جزء من المحمول معنى ان النسبة السلبية من حيث هي لك لا تصلح لان تجعل محكوما عليها او بها لا وحدها ولا مع غير فان ما هو غير مستقر بالمفوضية  
 لا يمكن ان يجعل مستقلا باختلاف الملاحظة فيكون المركب من المعنى الغير المستقل والمستقل غير مستقل فلا يصلح لان يحكم عليه به وهذا معنى على زعمه ان المعنى الغير  
 لا يكون مستقلا باختلاف الملاحظة ومعناه ما عرفت سابقا فذكر ان المستقر المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير اعتبار امر اخر اذ هذه القضية  
 على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة بمعنى ان المعنى المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول باى وجه كان فالفرق بالاجمال هو تفصيل للوجوب كون  
 الجمل ثبوتيا والفصل سلبيا لان ذلك متفاوت انما يكون في معنى الملاحظة لا في نفس الشئ المحمولا فلا يقتضى صدق احد ما حيث يكذب الآخر قال المحقق الطوسي



والان مصطلح احد على انها لا يسمى محدودة باعتبار تميزها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل محبة تساوي السالبة وتفاوت  
المعدولة المشهورة في عدم انفصال وجود الموضوع وما ذكر من التفاوت بالاجمال التحصيل لليؤثر في تلك تلك التفاوت انما هو في الملازمة لا في نفس الشيء  
ولا يقتضي صدق احد بما حيث يكذب الاخرى وانما تساوا وانما السالبة وعدم انفصال وجود الموضوع بانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق على ج  
انه منتف عن ب والا صدق نقيضه اي ليس ينتف عنه ب فلما يصدق السالبة منتف واذا صدق ان ج منتف عنه ب يعني الموجبة السالبة المحمول  
صدق سلب ب عنه وهي السالبة البسيطة وانت تمام ان يقتضئ الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجمع مع السالبة عن انتفاء الموضوع  
فلا نسلم قوله فلا يصدق السالبة كما ان السالبة المعدولة تجمع معها والحاصل ان لا نسلم اننا اذا صدق ان ج ليس بصدق ان ج منتف عنه  
ب لان الاول يصدق بانتفاء الموضوع اي لو كانت السالبة بسيطة بخلاف الثانية اذ لا يمكن صدقها الا عن وجود الموضوع كونها موجبة غاية الامر ان  
الحكم فيها ثبت النسبة السلبية فيصدق نقيضها مع السالبة البسيطة عند انتفاء الموضوع والحق ان طبيعة الربط الايجابي باهي كما يستدعي صدقه  
وجود الموضوع ان ذهنا فقهنا وان خارجا فخر جاسر لو كان المحمول وجوديا او عدليا من غير ان يكون بخصوصية المحمول فيدخل والمقدمة القائلة  
بثبوت الشيء الشيء يستدعي ثبوت المثبت له لا يستلزم العقل منها شيئا من المفهومات كيف لا والعدم المطلق ليس شيئا من الاشياء اطلاقا  
الربط السلبى لا يستدعي كما لم يلين بينهما مساواة الا باعتبار حصول جميع المفهومات في نفس الامر قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة والحق  
عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه قد دل البرهان على  
ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر فاما من مفهوم الاول يصح عليه حكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر وكما صدق لها  
صدق الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس وليس في ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهموه بل على  
ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات تشاركه في ذلك الوجود وادور عليه معا في وجوده الاول اذ لو كان  
جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لكان شريك الباري موجودا فيها والباري تعالى من ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون  
لنقيضين المجتعيين وجود في نفس الامر وهو يبيح الاستحالة واجاب عن المحقق الدواني بان هذا من شبهة المفهوم بما صدق عليه فان المتن هو  
عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن ذلك ومفهوم شريك الباري بحسب وجوده في الذهن في نفس الوجود الذي يخلق له تعالى فلا يكون  
شريكا له تعالى عن ذلك وكذا المتن هو بما يصدق عليه النقيضان المتجعلان لانها المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الذهن مما لا مرتبة فيه من ماقبل الثاني انه  
ان اراد بوجود المفهومات وجود العنوانات فهو مسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها او شرطا صدق الحكم الايجابي وجود افراد  
العنوان وان اراد به وجود افراد العنوانات فهذا غير مسلم ضرورة ان افراد الاشياء وافراد المعدوم المطلق ونظائرهما الوجود والعدم الثالث ان  
قوله اذا من مفهوم الاول يصح عليه حكم ايجابي صادق مما ان ارادوا حكم الفعلى وسلم ان ارادوا حكم الممكن او انقضئ لانتفاء النقيضين وجود الموضوع واجاب  
عنما المحقق الدواني بان المطلوب وجود نفس المفهومات حين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحكم الايجابي عليه بمفهوم من المفهومات مثل  
انه معلوم الله تعالى ونحو ذلك سواء معلوم لنا بوجه كنهه او انه ساو لمفهوم آخر او بيان او اعم واخص مطلقا او من بعد الى غير ذلك مما لا يحصى  
وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر لا في العقل بل في ظاهره ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على سبيل



التقضية الطبيعية كما ظهر من الاشياء المذكورة منسقط ما ذكره وقوله شرط صدق الحكم الالهي وجودها في العنوان اما هو في قضايا مخصوصة ومن مطلق  
 القضايا فان القضايا الطبيعية والشمسية ليست كك ثم لا يشتمل على احداث المقصود وجود المفومات في نفس الامر ومن مفهوم الاولي صير عنوانا في قضية  
 موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوايات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الالهي على افرادها والحق ان وجود المفومات لا يجدي نفعا فان  
 الفرض اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورة بين جلا لا يمنع لاصلاح قواعدهم كما لا يخفى فيكون اخراج هذه القضية لغرض  
 وجوب وجود المفومات اما يستلزم الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة الطبيعية والحاصل ان المقصود هنا صدق المحصورات  
 فوجود المفومات لا يجدي نفعا بل لا بد من اثبات وجود الافراد فان قيل يصدق الموجبة المذكورة حقيقة فيكون الحكم فيها على الافراد المقدمة  
 الوجود فيكون السالبة الخارجية لازمة للموجبة السالبة المحمولة الحقيقية يقال كمن مساواة المعدولة الحقيقية مع السالبة ايضا فلما جازى اخراج  
 هذه القضية وايضا صدق القضية المذكورة حقيقة في محل الخفاء فان المقترن في القضية الحقيقية عندهم مكان وجود الافراد ولو لا ذلك لما صدق  
 حقيقة كليتها فقرر في محلها ان افراد الاشياء مثلا متمنعة وان قيل ان اعتبارا مكان وجود الموضوع ليس مانعا في جميع القضايا وكيف يتوهم ذلك  
 في مثال شريك الباري فمنع يقال الفرض ان الموجبة السالبة المحمولة البتية مساوية للسالبة البتية وافا سلم ان الموجبة السالبة المحمولة البتية غير متساوية  
 مع السالبة البتية فقد ارتفع المساواة بينهما وايضا قد يصدق سلب المحمول عن الموضوع باعتبار افتقاره ويكون ثبوت ذلك المحمول ضروريا على تقديره  
 كما اذا كان ذاتيا مثلا يصدق لبعض الانسان ليس بحمار حين امتقار الموضوع ولا يصدق الموجبة السالبة المحمولة الحقيقية فان ثبوت الحيوانية  
 على تقدير وجوده ضروري فتأمل وايضا بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة مساواة باعتبار تعلق التصديق فان كلا منهما هي الموجبة والسالبة  
 الاعتبارية في وجود الموضوع في الذهن فكما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تعقني وجود الموضوع في الذهن وبالعكس فتأمل فيه ان اعتبار  
 تعلق التصديق بالاعتقاضي لا تصور ما تعلق به وتصور عنوان موضوعه فاذا كان التصور يحصل الصورة وجب وجود العنوان في الذهن لا وجود  
 افراده فلا يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول قوله وقد يقال المفهومية لم يحل الشارح عبارة المتن وهو قوله من المفومات ما هو كلى آه على يدين  
 الوجهين الذين ذكرهما الشارح احدهما قوله وقد يقال المفومية صفة ثبوتية تصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل هو في الذهن وثانيها  
 قوله وقد يقال ايضا للحقايق الكلية كالانسان مثلا وجودا بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازمان لان التبادر منها اي من عبارة المصم ان المفهوم  
 متصف بالكلية لان الكلي متصف بالمفومية كما في لوجه الاول ولان الحقايق الكلية موجودة كما في الوجه الثاني فلما لم يقابل من عبارة المصم كون  
 الكلية متصفة بالمفومية وكون الحقايق الكلية موجودة لم يحل الشارح عبارة المصم على يدين الوجهين بل جعلها وجهين على حدتين ولكن الجواب عما  
 اشار عليه الشارح على الوجه الثاني بقوله ويجوز عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة في الخارج بانفسها  
 بان هذه الحقايق محمولة على افرادها الموجودة في الخارج وثابتة لها وثبوت الشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت في طرف الاقصاف لكن يستلزم  
 ثبوته في الجملة كما يشهد بالضرورة قد عرفت فيما سبق ان ثبوت اثبات انما يجب في طرف الاقصاف سواء كان بنفسه او بقتضا وثبوته في طرف آخر  
 معنى الثبوت فلا يلزم ثبوته في الجملة يعني انه في الذهن او في الخارج واقيل ان الحقايق من حيث هي كلية غير محمولة على الافراد فان الكلية عارضة للحا  
 في مرتبة التجرد عن الشخصيات ومرتبة العمل مرتبة الاطلاق فتعريف ما في ذكر قوله الامر الثالث آه الفرق بين هذا التعريف والتعريف الذي يذكره



الشأن بقوله قد يقال لو لا الوجود الذهني لطلت الحقيقة الموجبة الكلية أو بعد استمرالكاني كون المراد بالحقيقة فاصدقت هي عليه ان المراد من الحقيقة على الاول  
 حقيقة التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج اذ حاصل الوجه الاول انه لو لا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الموجبة حقيقة على وجه يكون  
 الحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت او جزئية وعلى الثاني الحقيقة الكلية التي لا تكون بعض افراد موضوعها موجودا في الخارج اذ حاصله انه لو لا الوجود  
 الذهني لزم بطلان صدق الموجبة الكلية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية لان صدقها كلية يستلزم  
 صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو لا يمكن على تقدير استفاء الوجود الذهني ولا شك انما عائدان الى الوجه الاول وهو ان لنا موجبة صادقة يمكن  
 فيها على ما ليس بوجود في الخارج سواء كان من بعض افراد موضوعها كلها وان كانا معا يمين له من بعض الوجوه فلا يرد انه ان منست الموجبة الحقيقية  
 الكلية باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية والذهنية يلزم المصادرة وان منست باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية كان راجعا الى الدليل الاول ان  
 منست باحكم فيها على جميع الافراد في نفس الامر فير وعلية ان جميع افرادها مخصصة في الخارجية عند من يفي الوجود الذهني فلا يحتاج الى وجود آخر ما قال  
 الفاضل ميزاجان في دفع لزوم المصادرة ان المراد بالذهنية ماعدا الخارجية تنفيه انه لا يكفي في دفع لزوم المصادرة ما ذكره فان الوجود الذهني المتنازع  
 فيه ليس الوجود واغير الوجود الخارجي كما صح به الشرح والحق ما فاد بعض الاناظم انه ان المصادرة غير لازمة فان الدعوى ان الوجود الذهني يتحقق  
 في الواقع والمأخوذ في الدليل انما هي المقدمة القائلة ان الوجود في الذهن ان كان متفيا عن الواقع لطلت القضايا الحاكمة على افراد عنوانات موضوعها  
 خارجية وذهنية والتالي بطما الملازمة فلان ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المثبت له او سلم له ولا خلاف في انه لم يوجد الدعوى فيه اصلا وقد قرر  
 بعض المحققين هذا الوجه في الحاشية القديمة بهذا الوجود الذهني لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون اعتبارا فائدة اذ اعتبار هذه  
 القضية انما كان شمولها للافراد الذهنية فاذا لم تكن شاملة لغير الافراد الخارجية لم يكن لاعتبارها فائدة اصلا فيرفع هذا القسم بالكلية كما انما يتحقق قضية  
 يكون الحكم فيها على ما هو في الموضوع بحسب العلم نحو ان الناس الوجود والوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها فائدة قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي  
 والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه حقيقة ولا يمكن اعتبار قضية بحسب وجود اعم من الوجود الذهني الشامل للوجود اللفظي وفيه نظر  
 فان الوجود اللفظي ليس وجودا شئ ضرورة ان زيد ليس موجودا في لفظ زيد والجواب ان المقصود ان التعميم حيث يتناول ما لا تحقق له الفائدة فيه  
 وهو حاصل مع انه مناقشة في المثال ولا يخفى انه لا يخلو عن ضرب من الاقتناع اذ للنايين للوجود الذهني ان يلزموا رجوع هذا القسم من القضية  
 بحسب المصدق الى القضية الخارجية بان يكون صدقها واحدا فالحكم فيها انما هو على الافراد الخارجية الانما على قسمين الاول ما يكون الحكم فيها على الاول  
 الحقيقة في الخارج والثاني ما حكم فيها على الافراد المقدرة في الخارج ويسمى هذا القسم بالحقيقة كما انهم التزموا نفي القضية الذهنية بالكلية باعتبار المنع  
 ولا باعتبار المصدق يعني انما لا تكون متاخرة للخارجية لا بحسب المفهوم ولا بحسب المصدق لا يقال يستعمل هذه القضية ونعم بالضرورة انها متاخرة  
 للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لا انا نقول لهم ان يقولوا النعارة والاعمية انما بحسب المفهوم لا بحسب المصدق كما في الدخلة  
 والضرورة فان الاولى اعم من الثانية بحسب المفهوم لا بحسب المصدق لان الدوام لا يخلو عن الضرورة قوله ويرد عليه انه يريد على الوجه الثاني  
 بان تشيل الموجبة الحقيقية بان لا يمتنع عدم غير شئ لان مفهوم السعدم في قولنا المتع بعد يوم مفهوم سلبى غير مقتض لوجود الموضوع ولا يخفى ان هذه  
 مناقشة في المثال فلا يضر من المقصود قوله واجاب آه حاصل هذا الجواب ان الوجود في الذهن متية الحرارة والبرودة مثلا لكونها موجودة بوجود ظلي



وكون محل الحرارة مثلاً متصفاً بما من الحكماء المتعاقبة بوجود العيني في الحكماء يقوم به جمية الحرارة موجودة في الوجود على ما يقوم به جمية الحرارة موجودة  
 بوجود على ذبني فلا يلزم ان تصان تلك الصفات المنطقية عنه بالضرورة واعتراض علمية العلامة التوضيحي بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى ان  
 تصان الذين بالصفات الموجودة في الخارج كالحركة والبرودة والانعكاس مادة الشبهة فانه لو ثبتت لوازم المليات كالزوجية والفردية او بصفات  
 المعدومات كالاشياء واشكالها بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذين لزم كون الذين زوجاً وفرداً ولا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه  
 الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذين لزم كونه متنعاً اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التخصيص عنه بهذا الجواب اذ لا وجود على الاطلاق  
 المليات والصفات المعدومات والتحقيق ان مشتقات على نحوين الاول مشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والابيض والثاني مشتق  
 الذي مبدؤه وصف انضمامي ولا شك في ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس منوطاً بقيام مبدئه اذ لا قيام لمبدئه بموصوفه حقيقة واما صدق النحو الاول  
 منه فانه منوطاً بقيام مبدئه الاشتقاق به فصدق مطلقاً لمشتق على شيء غير متلزم بقيام مبدئه الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس  
 ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذين وحصولها فيه صدق الزوج على الذين وكون القيام  
 عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطاً لصدق اي مشتق كان بل مشتق من المبادي بالانضمامية انما مناط صدقه كون موصوفه  
 بحيث يصح ان ينزع عنه تلك المبادي نعم يصدق على الذين بحصول الزوجية فيه انه ذو الزوجية بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج منقسم متساوين الماهية  
 مصححاً لانتزاع الزوجية منه بقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذين من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على  
 الجسم من قيام السواد والابيض بقياس مع الفارق فان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين انضماميين مناط صدقهما على شيء قيام ذلك  
 المبدئين به بخلاف الزوج هكذا فافاد الاستاذ العلامة ابني قه وايضاً يمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف

من حيث هو من قبيل وجود الشيء لغيره وقد عرفت ان الوجود الحاصل في الذين من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه مقترن  
 بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره محصلاً ان الصورة القائمة بالذين اما اعتباراً بالاول اعتباراً من حيث انها قائمة بالذين ولكن منفصلة بالعوارض  
 الذهنية والثاني اعتباراً بنفس حقيقتها من حيث هي مع قطع النظر عن قيامها بالذين فهي بالاعتبار الاول موجودة في الذين ولست له وبالاعتبار الثاني  
 موجودة في نفسها وليست موجودة للذين ومناط الاتصاف شيء بوصف ان يكون للوصف من حيث هو وجود ذلك الشيء بالحرارة من حيث  
 هي ليست موجودة للذين حتى يلزم اتصاف الذين به بالوجود للذين هي الحرارة من حيث انها متميزة بالسوا من الذهنية واما مع قطع النظر عن هذه  
 الحقيقة فهي موجودة في نفسها وهذا الجواب في غاية السخافة لانه ان اردوا كون مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو غير فان مناط الاتصاف  
 ان يكون الوصف من حيث هو موجوداً وحسب الشخص موجوداً لغيره فذلك بطم اذ لا معنى لوجود الماهية المجردة دون ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج  
 بحسب اتصافه بها اذ ليس الوجود له حيثها المجردة وان اردوا ان مناط الاتصاف هو وجوده بطبيعته الوصف ولو وجوده في غيرها لكانت تلك متحققة في وجود  
 الحرارة من حيث الكثافة بالعوارض الذهنية للذين ايضاً فلا معنى لعدم الاتصاف والحاصل ان القول بان الحرارة من حيث الكثافة بالعوارض الذهنية  
 موجودة للذين والحرارة من حيث هي ليست موجودة له لا معنى له اصلاً اذ طول الفردية متلزم طول الطبيعة بل هو عينه فاذا كانت الحرارة من حيث  
 انها متميزة بالعوارض الذهنية موجودة للذين كان طبيعتها المطلقة ايضاً موجودة للذين فيحقق مناط الاتصاف كما لا يخفى على من له فهم سليم واجاب



شارح التجريد يعني العلامة القوشجي عن أصل الاشكال بالفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به  
 كحصول الشيء في الزمان والمكان فان حصول الشيء في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالماضي فيه وكذا الحصول في المكان لا يوجب اتصاف المكان  
 به بل لا يوجب اتصافه به هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن  
 لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وزعم شارح التجريد ان بهذا الفرق  
 يرفع اشكال آخر قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانما تعلم  
 يقيناً ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل وجوده اعني مفهوم الحيوان اذ لا راد له وجوده ميتة فوجدت في الخارج كانت لا في وجود  
 وثانيها موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فعلي بطريقة القائلين بالشيء والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبيهه قائم بالذهن فانما  
 يوجد امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبيهه ومثاله في الذهن وهو كل وجوده معلوم والموجود في الخارج هو هذا الشيء القائم بالذهن شخصي الموجود في  
 الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء وانفسها في الذهن فيشكل انما  
 حصلت حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن هو قائم  
 به ومعلوم فيلزم ان يكون شيء واحد علما ومعلوما وجوده وعرضا اذ افرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم  
 به فالحاصل في الذهن معلوم وجوده والقائم به علم وعرض مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كصفة نفسانية هو العلم بهذا  
 المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفسه شخصية وتخصصا بتخصصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل  
 في الذهن وهو كل وجوده معلوم هذه عبارة في شرح التجريد وقال شارح التجريد في الحاشية المنهية لا يقال مدارد فاع الاشكال على اثبات هذه الكيفية  
 النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذ لم يفرق بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهو ان الموجود في الخارج  
 الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو باقيا غير مندرج اذ ليس بهنا على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن  
 وهذه الكيفية النفسانية التي هي ايضا حاصلة في الذهن وكلها موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو اما اذ افرق بين الحصول  
 والقيام نقول هذه الكيفية ليست حاصلة في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج واعترض عليه شيء  
 بوجوه منها قال وانت تعلم ان حصول الشيء في الذهن عندهم نفس الحمول فيه وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم  
 استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لا اجزائه كالوحدة والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة  
 اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان لما تم هذا الاستدلال  
 كما لا يخفى وفي ان العلامة القوشجي قد اعترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحمول فيه حتى يلزم من انقسام  
 النفس انقسام ما هو حاصل فيها فاذا ذكر ليس حجة على العلامة القوشجي نعم ما قال لا يصلح توجيه الكلامهم لانهم باجمعهم صرحوا ان الحصول في الذهن  
 عبارة عن الحمول فيه فلا يندفع به الاشكال عن القوم فاعلم ومنها قوله وليس منها امران متباينان بالذات احدهما معلوم وحاصل الزمان  
 والاخر علم وقائم به قال في الحاشية فلا يرد ان هذا مخالف لقوله فيما قبل ان يجوز ان يكون للشيء الواحد وجودان في الذهن باعتبارين احدهما



يخبرنا عن هذه الوجوه الخارجية والآخر لا يخرج منه وبالاختبار الأول علم وبالاختبار الثاني معلوم حتى وجده عدم الوجود ان الشيء منها من  
 متغيران بالذات وما سبق انما هو اثبات الامر من المتغيرين بالاعتبار وان استدلنا على انهما لا يمتنعان من المتغيرين بالذات قوله  
 لان الالتماسات الخمس بالذات ان كان نفس المعلوم يعود الاشكال فهو كذا من حار او بارد وعند تصور الحرارة والبرودة وكون الشيء جوهرا او  
 عين حصول الحقيقة الجوهرية في الذهن وان كان حقيقيا بالذات يترتب ان العلم به لاكتشاف الشيء اذا حصل بنفسه  
 والحاجة الى ان يحصل بالغايرة فيه ما اذا بعض الكارثة انه ينبغي ان العلم نفس المعلوم الحاصل وهو عالم بيمين بعد دليل ولا يمتنع  
 في نفسه اذا لم يكن العلم نفس المعلوم فتشبه الشيء اذا حصل بنفسه اكتشف ثم ان الحصول المطلق غير كاف في الاكتشاف بل لا بد  
 من الحدس فلا ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس اذ ان العالمات القويشي الحاصل فلا يكون حصول الصورة عما وسما قال المحشي  
 في شيء البسالة العقلية ان حاصل قول العالمات القويشي كما يظهر بالتأمل ان القائم بالذات من شيء المعلوم وشالده الحاصل فيه عين المعلوم  
 ونفسه فتدبر في غير المذهبين ان العالم بالذات ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متى قاصه  
 والثاني بطور لا يحد بالاشكال في مرجح ان يستدل على ثبوت في الحاصل في الذهن فالقائم بالذات من شيء المعلوم كما ان الحاصل في الذهن  
 نفس حقيقته والحتم ان ما قال العالمات القويشي ليس جمعا بين المذهبين لانه يقول صريحا ان العلم كيفية نفسانية مغايرة للحاصل في الذهن  
 وتلك كيفية نفسانية ليست شيئا ان شيء عبارة عما يؤخذ من شيء ذي الصورة وتلك الكيفية النفسية غير مأخوذة عن ذي الصورة  
 بل تلك الكيفية مغايرة للحقيقة الحاصلة في الذهن متعلقة بالعلق الفعل بما وقع عليه فالقول به ليس قولنا بالشئ والمثال فلا اعتراض  
 عليه بان قوله هذا جمع بين المذهبين كما وقع عن الصدر المعاصر لمحقق الدواني وتبعه لمحشي ناش من قلة التدبير في كلامه نعم ما ذهب اليه  
 من حصول الاشياء في الذهن من دون حصولها فيه غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن الذهن محلا للصورة العقلية الجوهرية بل يكون حصولها فيه  
 على نحو حصول شيء في الزمان والمكان حجب ان لا يكون الذهن محلا للصورة العقلية الجوهرية ايضا فلا فرق بين وجود الاعراض في الزمان  
 وبين وجود الجواهر فيها ان يكون جزا الاعراض فيه على نحو وجودها في الموضوعات ووجود الجواهر فيه على نحو ان يلزم قيام الصور العرضية فيها  
 في الزمان فيلزم كون الصور العرضية جواهر في الذهن ما بين من لزوم كون الصور الجوهرية اعراضا على ان الحرارة والبرودة والزوجية  
 والفردية وامثالها اعراض بل ارب فاذا حصلت في الذهن فاما ان يكون حيا حصولها في الذهن قائمة بانفسها فلم يمتنع اعراضا بل تصير  
 جواهر لا تكون قائمة بالذات فيعود الاشكال فاعلم ان الاشكال في كون الشيء اذ احدها معلوما تحقق للغايرة الاعتبارية بينهما اعلم انهم قالوا ان اصل  
 في الذهن من حيث انه قائم بالذات في كل منف بالعارض الذهنية علم ومن حيث هو موضوع قطع النظر عن الاكتشاف بالعارض الذهنية معلوم فالحقيقة  
 الحاصلة في الذهن علم ومعلوم بالتباين وهذا تخيف جدا والحاصل في الذهن بل اعتبار المعينة بحدود واحدة بالضرورة لكن العقل يفرق بين  
 التحليل عليها الى الهيئة من حيث هي في الشخص وليس مثال موجودان الهيئة من حيث هي في الشخص المكنف بالعارض الذهنية فلا يصح ان يكون  
 هو العلم به معلوما استضافا لغيره مع صدق احد المتضامين للبدوان يكون مغاير للصدق المضاد الاخر المتغير الاعتباري بينهما  
 انما هو بتحقق صدقهما مع انه يجب استغفار بينهما في مرتبة الصدق كما تفر عنهم وايضا لو كان المعلوم هو الشيء من حيث هو لزم ان يتعلق



العلم بالشخص فلا يكون الشخص معلوماً ولا سبيل إلى القول بان الشخص الخارجى يحصل بنفسه في الذهن مع تشخصه الخارجى ويرضه الوجود الذى  
 كما يفهم من كلام المشايخ في المقدمة او انتقال الشخص الخارجى الى الذهن باطل قطعاً كما سينكشف ان شاء الله تعالى على انه لا يمكن ان يقال  
 مثل هذا في علم الاعراض الخارجية المتشخصة بالشخص العينية لان انتقال العرض عن موضوعه باطل بالفاقم فالمحتل بالقول بان العلم بالاعراض  
 متضمن بالذات متغيران بالاعتبار باطل لان هذا التغير اعتبارى يتحقق بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وتحققها غير متوقف على اعتبارها  
 وبما نلاحظه فمثل ذلك الاشكال ايضا في كونه جوهر او عرضاً لان الجوهر ممتدة اذا وجدت في الخارج كانت لاني موضوع والعرض موجود في الموضوع كما هو  
 به الشيخ في الكليات الشفاء اعلم انه قال الشيخ في الهيئات الشفاء واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من  
 الموجودات مجردة عن موادها وهى صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف تكون اعراضاً فان الجواهر  
 جوهرية لا تكون في موضوع البتة وممتدة محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجى فنقول ان ممتدة الجواهر جوهرية  
 الموجود في الاعيان لاني موضوع وهذه الصفة موجودة لهيئة الجواهر المعقولة فانها ممتدة شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لاني موضوع اي  
 ان هذه الممتدة هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لاني موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده مرجح  
 هو جوهرى ليس حد الجواهر انه في العقل لاني موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوعه  
 فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل بربا والعين التي اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنها فاعليه وحكامه والحركة لك هيئتها انها كمال بالقوة  
 وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال بالقوة من جهة كذا حتى يصير هيئتها محركة للعقل لان معنى كون هيئتها على هذا هو  
 هو انها ممتدة تكون في الاعيان كمالاً بالقوة واذا عقلت فان هذه الممتدة تكون ايضا بهذه الصفة فانما في العقل هيئتها تكون في الاعيان كما  
 بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما ممتدة توجد في الاعيان كمالاً بالقوة فلو كانتا  
 ان الحركة هيئتها تكون كمالاً بالقوة في الاين مثلاً كل شئ يوجد فيه ثم وجدت في النفس لما كان كانت الحقيقة تختلف وهذا القول القائل ان  
 المقناطيس حقيقة انه يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا بجمسية كف الانسان ولم يجذبه ووجد مقارنا بجمسية صديد ما يجذبه فلم يجيب ان يقال  
 بالحقيقة في الكف وفي الحديد هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان به في  
 وان كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال هيئات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل  
 موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ممتدة في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر هو ممتدة لا يكون في موضوع اصله  
 صرحتم ممتدة للعلوم في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلاً فان قيل قد جعلتم ممتدة الجوهر انما تكون عرضاً  
 تكون جوهر او قد منعتهم من القول بانها متضمنة ايضا ان يكون ممتدة شئ يوجد في الاعيان مرة عرضاً ومرة جوهرية حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موافقة  
 ما وفيها لا يحتاج الى موضوع التبيين لم يمنع ان يكون معقول تلك الممتدة يصير عرضاً اي يكون موجودة في النفس لا كجزء من هذا الكلام كلام  
 فكلان الصورة الحادثة من الجوهر جوهر والجوهر الحال يجب ان يكون المحل متقوماً به ولا ريب ان الذهن ليس متقوماً بالصورة الحادثة فيها واجبة  
 بان ذلك انها هي في الحلول في الاعيان وهذا المحل ذهني فلا يقاوم ان يكون محله موضوعاً للمادة والتحقيق ان وجود الصورة في الوجود



ليس على نحو وجود شئ في الزمان والمكان بل على نحو وجود الشئ في الحال في المحل <sup>بما</sup> يتفق على انحصار الحال في الصورة والعرض والمحل في الماء والموضوع ووجود الصورة في الذهن ليس على نحو وجود الصورة في مادتها لا استغناء الذهن عنها في المقوم لان الصورة منسوخة في الجسمانية <sup>وغير</sup> والصورة الذهنية ليست في شئ منها فوجود الصور الذهنية في الذهن ليس الا على نحو وجود الاعراض في موضوعاتها فهي اعراض في الذهن فتكون حقائقها وما هياتها محتاجة الى موضوع فلا يكون من حق ما هياتها ان تكون لاني موضوع وانما نانيا فلان الحلول انما يكون بالافتقار الذاتي ولا شك ان اجسامهم ليست منفتحة الى المحل فلا يكون لها حصول وبالمجمل كل ممتلئة به من ان توجد اما حالة او مستغنية كما صرحوا به في بحث اثبات الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي وتفصيله انهم استدلووا على ثبوت الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي بان طبعية الصورة الجزئية طبعية واحدة نوعية فذلك الطبعية الواحدة اما ان تكون عينية عن الهيولى فلا تكون حالة فيها اصلا مع انه قد ثبت حلولها في بعض الاجسام او تكون منفتحة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها فنقول مثلهما انه لا يخلو اما ان تكون للمهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او منفتحة الى موضوع ما على الادل يستحيل ان تكون حالة في الذهن اذا الحلول لا تصور بدون الافتقار الذاتي وعلى الثاني يستحيل ان تكون قائمة بنفسها واجيب بان ما ذكرتمناه هو في الوجود العيني يعني ان ما وجد في الاعمال على طريق الحلول لا يوجد بدون المحل فان الحلول لا بد له من الافتقار الى المحل في الوجود العيني فلا يمكن ان يوجد بعض الافراد في الخارج في غير المحل وبعضها في الخارج في المحل وفيه ان تخصيص الوجود الخارجي تحكم فان الضرورة حاكمة بان الحلول لا بد له من الافتقار وهذا الحكم نافذ في الوجودين اذا الطبايع المستقلة لا يمكن ان تكون اوصافا ونوعا شئ آخر والمحق ان ما ذكره الشيخ ان صح فانما يصح في المعلوم لا في المعلوم لانه موجود خارجي لكونها قائمة بالنفس منضمة اليها في الخارج مع قطع النظر عن الاعتبار والفرض فهي ليست بتحقيقه جوهرية بل هي حقيقة غيرية فهي في الاعيان في موضوع فلا يمكن ان يكون هي ممتلئة حقها في الاعيان ان تقوم لاني موضوع حتى يقال انها جوهر فتأمل بل الاشكال انما هو في كون شئ جوهر او كيفيا لانها مقولاتان متباينتان تمنع صدقهما على شئ واحد اعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لما قالوا العلم من مقولة الكيف اورد عليهم ان الصورة الحاصلة من الجوهر جوهر لا تحفظ المهيئات في انحاء الوجودات وكيف ايضا لصدق رسم الكيف عليه فيلزم كون شئ واحد جوهر او كيفا لانها مقولاتان متباينتان وصدقهما بالذات على شئ واحد ممنوع لان المقولة جنس عال ولا يمكن ان يكون شئ واحد جنسان في مرتبة واحدة واجابوا عن هذا الاشكال بوجوه منها ما قال المحقق الدواني ان عدم العلم كيفيا على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وفيها انهم قسموا الكيف الى اقسامه وادعوا العلم من الكيفيات النفسانية فلا يصلح ما قال توجيهها كلاهم ومنها ما قال بعضهم ان الكيف يطلق على معنيين الاول الكيف الذي هو المقولة والثاني الكيف بمعنى العرض العام والعلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من الكيف الذي هو المقولة والكيف الذي هو المقولة معناه ممتلئة اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوف على تعقل الغير ولا يكون فيها انتقاء القسمة ولا النسبة والكيف الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون تعقله موقفا على تعقل الغير ولا يكون فيه انتقاء القسمة والنسبة وفيها انهم صرحوا ان العلم من مقولة الكيف وادعوا عليه في شئ في الرسالة القلطية بان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين بشكل بالصورة الجزئية



الحاشية من الإضافات المحذورة والمقدرة شخص فان الاول ثمانية النسبة والثانية للتسمية واجاب عنه بعض الكا برقة انه لا يلزم من كون في  
 قابلية النسبة ان يكون صورته تلك فنية انه لا يستقيم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ومنها ما قال الصمد للعاصم المحقق  
 اخرج من مية اثني في الذهن ثم من ان بقي فيك ما كان او يقلب فيه مية اخرى حتى كان شئ واحد بحيث لا يوجب في الخارج كان مية واذا وجد  
 في الذهن صار مية اخرى بالجوهري بعد ما وجب في الذهن تصغيره وكذا بناؤه على تقدم الموجودية على المية وتقلب عليه المحقق الذي بان ما ذكره  
 صفة تلك البرقة وانقلب المية في العقل بل المعقول من الانقلاب ان يقلب المادة من صورة الى اخرى او المعروض من صفة الى صفة  
 اخرى وذلك انما يتصور ان كان هناك امر يقبل الصفة الزائدة والصفة الماثلة كما يبولى الفصية التي تقبل الصورة الماثلة تارة والواحدة اخرى  
 او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزمان متواردين على محل واحد مهيئ كان ذلك المحل او مهيئاً  
 وليس المحل امر يوجب في الخارج بل امر وضع غير المية كيف ومن المميزات ليس له محل اصلاً الا ان الذهن باعتبار حصوله فيه معلوم ان الذهن  
 لا يقلب من الصورة الذاتية التي عنده كيف بالتحقيق الى عين الخارج الذي هو الجوهر وليس الامر بالذهني والخارجي محل مشترك فيقلب  
 من له بها الى الآخر فيستحيل الانقلاب الذي توهمه وليست شعري بالامر الواحد الذي نعلم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مية واذا وجد في الذهن  
 كان مية اخرى وكيف يتصور ذلك مع تعدد المية ثم تقدم الموجودية غيرتين والبيان على فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذا عوارض  
 متقدمة كانت او متأخرة لا في حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من لقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل  
 في الذهن مغايراً في المية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود والذهني وما ذكره من ان حصول المية في الذهن  
 اعم من ان يبقى فيه على تلك او يقلب فيه الى مية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او يقلب  
 فيه الى غير زيد كعم ومثلاً ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامر من امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلاً لم يصدق ان هناك  
 شيئاً واحداً يكون تارة ذلك واخرى امراً آخر ومنها ما قال الصمد الشيرازي في حواشي الآيات الشفاء ان الحاصل في الذهن حقيقة الجوهر  
 فالحاصل في الذهن نفس الجوهر ثم هو فرد من افراد الكيف فصدق الجوهر عليه صدق اولي وصدق الكيف صدق شائع فلا استحالته في كونه  
 جوهر او كيفاً لا اختلاف نحوي لمحل وهذا ليس بشئ اما اولاً فلان الجوهر الموجود في الذهن شخص قطعاً لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص  
 فالحاصل في الذهن شخص من الجوهر فلا يمكن ان يصدق عليه الجوهر صدقاً اولياً والحق ان هذه الموازنة يشبه الموازنة العقلية واما ثانياً  
 فلان اذا صدق الجوهر عليه صدقاً اولياً او شائعاً اذا تباين الجوهر عينه او ذاتاً له واذا صدق عليه الكيف يلزم ان يدرج الحقيقة الجوهرية تحت  
 الكيف فلا يخلص عن الاشكال ومنها ما قال المحشي ما ناقشت في حله اذا حصل شئ في الذهن يحصل له صفة سمي بالخاصة الادراكية ومحل ذلك  
 الوصف عليه حملاً عرضياً يقال لما هو حاصل في الذهن علم وصورة علمية وهذا الحمل ليس بنفس الموضوع والا لكان محمولاً عليه حال كونه في  
 الخارج ايضاً ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود عند الحمل عرضي لمحل الكاتب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة  
 ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض له فالعارض كيف يصدق به عليه لانه موجود في موضوع وغير مقتض للعينية والنسبة  
 لذاته والمعروض يعني الحاصل في الذهن عرض لكونه موجوداً في الموضوع الذي هو الذهن وتابع للموجود الخارج في الجوهرية والكيفية



وغيره بالاتحاد معننى للمهية النوعية فالمعلوم الخارجى ان كان كيف ذلك الحاصل كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهرا وكذا فى  
 باقى المقولات واعلم انه قد اورد على المحشى بانه لو كان العلم عارضا للصورة الحاصلة فى الذهن كان محمولا عليها لما بالمواطاة وهو باطل  
 والمبادى لا تخل مطاطة على معروضاتها وبالاستفان فيلزم كون الصورة عارضة واجيب عنه بان هذا الوصف قائم بالعالم بالصور  
 حتى يلزم كون الصورة عارضة بل هى مقارنة للصورة فى موضوع واحد هو العقل وليس بينهما علاقة العرض الاعلى المسامحة كالكتاب  
 والصاحك فلما ان كلاهما عرضى الآخر من حيث المقارنة فى موضوع واحد من دون عروض احدهما الآخر كالحالة عرضية للصورة  
 من حيث المقارنة فى موضوع واحد من دون عروضها للصورة وهذا ليس بشئ اذ لو سلم صحة مقارنة الصورة للحالة الادراكية فى موضوع  
 واحد على اطرافه فلا يلزم من مقارنة وصف لوصف فى موضوع واحد ان يكون احدهما عرضيا للآخر واللازم ان يكون سائر صفات  
 النفس عرضية للصورة ومفهوم الصاحك عرضى لافراد الكاتب للمفهوم وذلك لاجل علاقة العروض فان قيل الحالة والصورة متحدان  
 وجودا والحالة قائمة بالنفس بقيام الصورة بها فان قيام احدهما بغير قيام الآخر لا يلزم كون الصورة عارضة فمناط على  
 المشتق على شئ قيام السبب بالاتحاد معه لا يجدى الى طائل اذ لا يمكن ان يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات ضرورة ان احدهما  
 ليس عنيا للآخر ولا ذاتا له فاما كون اتحادهما العرض فلا بد وان يكون احدهما بهى الحالة متشعرا عن الآخر وهى الصورة فتكون الحالة  
 قائمة بالصورة قياما متزاعيا فيلزم كون الصورة عارضة وان قيل هذا انهم من القيام ليس منطوقا صدق المشتق على شئ يقال يلزم  
 على هذا ان لا يكون قيام المبادى الانتراعية بمناسبتها منطوقا صدق مشتقا منها عليها والحق انه على تقدير كون الحالة عرضية للصورة  
 لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فيكون المتصف بالحالة اولاد بالذات هى الصورة وتحقيق المقام بحيث يسطع غواشى الاوام  
 ان الحاصل فى الذهن لا يمكن ان يكون نفس ما فى الخارج وذلك لان الحاصل فى الذهن اما ان يكون بالاشخاص الخارجية بعينها  
 كما يار عليه كلام الشارح فى المقدمة وهذا باطل قطعاً لان الواحد بالعدد ولا يمكن ان يتعد وجوده وايضا تعدد الوجود لا يلزم تعدد الشخص وتخص  
 الواحد شخصين مجال بالبداية وبالجملة وحدة الوجود يستلزم وحدة الشخص وتعدده فلا معنى لكون الشخص الخارجى حاصلا فى الذهن بعينه  
 والا يلزم كون شخص واحد شخصين واما ان يكون الحاصل فى الذهن المهية الكلية مع قطع النظر عن الشخصات الخارجية وهذا ما يتصور لو كان  
 الشخص الخارجى عبارة عن المهية المعروضة للشخص حتى يمكن ان يحصل المهية فى الذهن بعد تجريد اعن الشخص العارض واما اذا كان الشخص  
 متشعرا عن نفس المهية كما هو الحق فلا يمكن حصول المهية الخارجية فى الذهن على ان يصدق الوجود نفس المهية بلا انضمام شئ وعروض عارض  
 كما سبق تحقيقه فالمهية الموجودة فى الخارج بنفس ذاتها يصدق الوجودية الخارجية فلا يمكن ان توجد المهية فى الذهن والا يلزم ان  
 حين وجودها فى الذهن مصداقا للوجودية الخارجية ونشأ لترتب الآثار الخارجية وهو حال قطعاً وايضا لو حصلت المهية الكلية فى الذهن  
 لكانت تمام مهية الشخص الذهنى ضرورة ان كل كلى تمام مهية شخصها فيصدق عليه صدقاً ذاتيا فيلزم ان يكون الانسان الحاصل فى الذهن  
 حيوانا واطفا وصاحكا وكتاوبا وهو مستحيل فالحق ان الحاصل فى الذهن اشباح الاشياء وانما لها الانفسا وحققها بالصورة الحاصلة  
 فى الذهن كانه تمثيل للتحقيق الموجودة فى الخارج ولذا لا يترتب على شئ الذهن آثار الشئ الخارجى واما لو ان اشجها بين لى شئ



والحكم على السبلين لا يكفي للحكم على السبلين الآخر ولا يكون كاشفاً لفضية ان العلم بالوجه علم بذى الموجود مع انه سبحانه لم يميز ان يكون شئ  
اشئ بالحاصل في الذهن كاشفاً فان قيل ادلة الوجود الذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن الاشياء انفسها يقال ظاهر ان  
الشخص الخارج لا يحصل في الذهن بنفسه بل الحاصل في الذهن مغاير لما في الخارج وجوداً وشخصاً وان كان مشككاً في المية النوعية فلما  
كفي تعلق العلم بالامر المغاير للشيء وجوداً وشخصاً في كشف اشئ العيني فيجوز ان كفي تعلق العلم بالشيء الماخوذ منه المغاير له لاكتشافه وحيث  
ان للصورة الحاصلة في الذهن نحو من من العلاقة مع ذي الصورة الاول انه حكاية عن ذي الصورة والثاني انه متحد معه بحسب المية  
فالعلاقة التي يوجب الانكشاف ان كانت هي الاولى فهي متحققة بين الشئ وذو الشئ ايضا وان كانت هي الثانية يلزم ان تكون  
الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لغيره لانما متحدان بحسب المية ايضا فحال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور حال التماثل بالقياس  
الى ما هي تماثل له فكما ان الذهن فيقول من التماثل الى ذواتها مع كونها سبانية اياها كالتماثل فيقول الذهن من الاشباح الى ذوات  
الاشباح مع مباينتها لياها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يمكن ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن سواء كانت متحدة مع  
ذو الصورة بحسب المية او مغايرة لها اما اول الاطلاق العلم حقيقة واحدة محصلة كما يشهد به الضرورة العقلية وقد صرحوا به ايضا حيث قالوا  
العلم جنس تحت نوعان والصورة الحاصلة في الذهن لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة واما ثانياً فلما افاد الاستاذ العلامة الى قد وهو  
يقضي تهديد مقدمات الاولى ان الحاصل في الذهن من اشئ صورة واحدة بشهادة الضرورة الثانية ان اشئ الموجود في الخارج لا يمكن  
ان يكون هو المعلوم حقيقة لانه قايماً بقي والعلوم باق ومن لم يستحيل بقاؤه العلم بدون المعلوم الثالثة ان اشئ الواحد بالعدد لا يكون علماً ومعلوماً  
باعتبار واحد لانما متضايقان فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد الرابعة ان علمنا بشئ لا يتوقف على اعتبارات الذهن في ذاته  
اذا تم هذه المقدمات فنقول الصورة الحاصلة من اشئ في الذهن اما علم فقط والمعلوم غير او معلوم فقط والعلم غير او علم ومعلوم معاً  
فاما باعتبار واحد باعتبارين مختلفين لا سبيل الى الثالث ولا الى الرابع لان العلم على هذا التقدير يكون متوقفاً على اعتبارات الذهن  
وفروضه فاذا قطع النظر عنها فاما ان يكون العلم والمعلوم متحدين فانا واعتباراً او يكون كل واحد منهما منفصلاً المرة ولا الى الاول فان العلوم  
على هذا التقدير اما ان يكون هو اشئ الموجود في الخارج وهو بطلان يكون هو اشئ المتقرر في الاذهان العاليتين هو ايضا باطل لانا نعلم في علمنا  
بالجزيئات المادية ومن لم يستحيل ارتسامها في الاذهان العاليتين واليقين يجري الكلام في علوم تلك الاذهان فانها تعلم امور لا تحقق لها في  
الاحيان فان كان علمها هي الصور المترتبة فماذا معلوماً لها ولا يمكن ان تكون هي الامور الخارجية لانفسها فيكون علومها كصفات  
او متعلقاتها تلك الصور واذا العلم حقيقة واحدة لا يختلف افرادها بالحقائق من جهة اختلافها بالقدم والحدوث اذا تقدم والحدوث  
من محذور الهويات لا دخل لها في تقويم الحقائق فتكون علومنا ايضا كصفات غير الصور فان قلت ادلة الوجود الذهني لو تمت لدلت  
على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت ادلة الوجود الذهني على تقدير تمامها انما يدل على ان المعلوم او متعلق به العلم فلا بد ان يكون موجوداً  
في الذهن ولادلة لها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فان قلت لمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع من شأن العلم ولا يصلح لها  
الا الصورة الحاصلة يقال ان اريد بالمطابقة واللامطابقة اتحاد امر مع امر بالمية وعدمها فكون للمطابقة واللامطابقة بهذا المعنى



من شأن العلم ثم وان اريد بها انكشاف شيء كما هو عدمه فكونها من شيعون الصورة هو الحق ان العلم صفة انضمامية منضمة الى النفس لانه  
لو كان انضماميا لم يكن موجبا للوجود المنشأ فيكون العلم حقيقة ذلك المنشأ ويجري الكلام فيه فنعين انه صفة منضمة الى النفس موجودة في  
الخارج بوجوه غير وجوده موصوفة ذات اضافة الى العلوم متعلقة به تعلق الفعل بما وقع عليه غير متحدة معه وجودا اذ لو كانت متحدة مع العلوم فلا  
وان يكون احدهما موجبا بالذات والاخر موجودا بالعرض واذا الصورة موجودة بالذات فهذه الصفة تكون موجودة بالعرض فتكون انضمامية  
وقد ظهر بطلانها في موجودة متنازعة مع الصورة فلا تكون محمولة عليها لان مناد الحمل هو الاتحاد في الوجود لا يقال قد يكون مناد الحمل بين شيئين  
حلولهما في ثالث كما بين الضاحك المحجب المحمول احدهما على الآخر لحلولهما في ذات واحدة وهما ايضا كاك اذا الصورة وتلك الصفة حالان في  
حل واحد لا نقول حلول الشئين في ثالث لوانه لو استوجب الحمل بينهما لوجب ان يحل تلك الصفة على سائر صفات النفس التي والضاحك غير  
محمول على مفهوم المستعجب بل على افراده مع انك قد عرفت ان حل تلك الصفة على الصورة لا يصح مواطاة ولا اشتقاقا وهي عرض موجود وموصوف  
هو العالم ومندرج تحت مقولة الكيف وان عرضه الاضافة الى العلوم واذا ثبت ان الصورة ليست علما في العلوم وهي عرض في الزمان  
وهذا على طريقة حصول الاشباح ظاهر جدا ضرورة ان الاشباح اعراض محالية لذوات الاشباح حالة في الموضوعات واما على راي من ذهب الى  
ان الاشياء حاصلة بانفسها في الاذهان فالمحظب صعب كما لا يخفى على اولى النعمى والافهام ولقد طنبنا الكلام وارضا الزام في تنقيح هذا الكلام لان  
المقام من مزال اقسام الاعلام والمدولى التوفيق والالهام وبهذا التحقيق الذي ذكر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المتغيرة للصورة  
المحمولة عليها حملها على الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان المحققين ذهبوا الى انها مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق  
فقط كما ذهب اليه المتأخرون واما تعلق التصور والتصديق بنا على ان التصور يتعلق بكل شيء يلزم اتحادها بالاتحاد العلم والمعلوم بالذات  
مع انكم قلتم انها نوعان متباينان وقد يقرر بانها اذا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادها مع معلومها فيلزم اتحادها نوعا مع انها  
مختلفان بحسب الحقيقة وقد اجاب عنه المحشى في شرح الرسالة القطبية بان اتحاد العلم بالمعلوم مخصوص بالعلم التصوري واما العلم التصديقي  
فمعلق تقدير كونه علما غير متحد مع العلوم وهي ان يكون هذا مكابرة لان هذا تخصيص من قبيل تخصيص في العلوم الادبية ولا يساغ له في  
العلوم العقلية كما لا يخفى وقد اجيب عن الاول بمنع امكان تصور حقيقة التصديق فان قلت هم قد صرحوا بان التصور لا يجزئ في كل شيء  
قلت لا يلزم من تعلق التصور بكل شيء تعلقه بكل وجه وهذا ايضا مكابرة اذ لا يجزئ تصور مهية مكانية اصلها اذ لا يخلو الاشكال المذكور  
لان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية المتغيرة للصورة التي هي معادها بحسب الحقيقة فما هو علم بحسب الحقيقة  
ليس متحد مع العلوم واما متحد معه ليس بعلم بحسب الحقيقة لانه لا يصدق هو عليه صدقها عرضيا حتى يلزم اتحادها بحسب الحقيقة فاعلم انه قال بعض  
الحاصلين من نظرية كلام المحشى لو كان التصور والتصديق عند نفس العلم بمعنى الصورة الماصلة من الشئ عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم  
لور والاشكال كنتم جعلوا اياها نوعين من العلم ولا يلزم من اتحادها الجنس مع شئ اتحادها نوعا معبلا شأنا لها على حصول تلك النوعين من وجوب علم  
على انفصل لكنه يكون عرضا ملاله فلا يلزم من اتحادها اتحادا وان كانت تعلم ان اتحاد العلم مع العلوم الابان يتعلق به تعلقا قويا ولا يمكن تعلقه به الا  
يتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور مثلا بالعلوم اعني التصديق مثلا - يلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه مطبوعا



على انه لا يمكن تصور التصديق او المصدق به الا يمكن الثاني قطعا والابطال قولهم التصور لا جبرية فيشمل كل شئ وعلى الاول لا يمكن ان يكون  
التصور المتعلق بالتصديق مثلا علما او لا يكون والثاني يلزم البديهية وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو تصور مع التصديق لو المصدق به فيلزم  
الاشكال واما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس ان لا يكون شئ من جنس الجنس الذي فيه الكلام هنا اعني العلم اتحاد مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد  
نوعيه معه قطعا فيلزم اتحاد نوع معين مع النوع الآخر كما عرفت انفا وقوله والجنس وان حجب جملة آه في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس  
شتمل شئ مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان اتحادا بعد تحصيله بالفصل فيلزم من اتحاد اتحاد كمالا لا يخفى على من له ديانة  
سليمة والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد وقوله لان التضاد آه وذلك لان التضاد بين شيئين انما هو بحسب اتصاف  
المحل بهما ونشأ الاتصاف هو الوجود والعيني المراد بالوجود العيني وجود الشئ بنفسه لا بصورة بحيث يترتب عليه الآثار سواء كان بحسب حاله  
في انفسه او كون موصوفه بحيث يصح ان يترفع عنه نفس ذلك الشئ فيكون التضاد من احكامه والحاصل ان التضاد وكذا سائر امتسام  
التقابل انما يكون باعتبار اتصاف المحل بهما في الوجود والعيني بالمعنى المذكور فلا يرد اننا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض فلا يمكن  
اجتماعهما في محل واحد ولو كان الوجود الذهني حقا يلزم اجتماع المتضادين حين تصور السواد والبياض واللازم باطل فللملزموم مثله وجه  
عدم الوجود وانه ليس بين السواد والبياض تضاد حين تصورهما لان تضاد بين شيئين انما هو من خواص وجود شئ بنفسه لا بصورة قولهم  
وبالجملة آه تفصيل المقام ان هنالك اعتبارات الاول اعتبار الشئ من حيث هو وهو مع قطع النظر عن الوجودين الخارجيين والذهنيين سواء كان  
هوية اوصية فيشمل معلوم العلم الاحساسي والخيالي ايضا والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره  
من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشئ من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن ووجوده في الخارج والذهن مع الحاصل  
في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورة قد عرفت ان المسمية من حيث هي هي الوجود لما لا في ملاحظة العقل واعتباره فلو كان الشئ  
من حيث هو موصوفا لم يكن المعلوم تحقق قطع النظر عن الاعتبار والملاحظة فانظام ان العلوم هي الصورة الموجودة في الذهن واما قال المحشي في  
بعض حواشي شرح الرسالة القطبية انه لو كان المعلوم بالذات هي الصورة القائمة بالذهن من حيث انها كمنقطة بالعوارض الذهنية لم يحتاج الى اثبات  
الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره فغاية ان المعلوم لا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوده فيجب ان يكون متعلق العلم هو الصورة الحاصلة  
في الذهن اي ما هو مصداق الوجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوما اذ ليس علم تلك الذات التي هي مصداق للوجود الذهني عين العلم بالوجود  
الذهني ولا مستلزما له قال الاوستا والعلامة ابى قد لو كان الامر كذلك لم يمكن ان يستدل على ان النفس ليست مجردة وبلا بديهة بان النفس معلومة  
بالعلم المحصور في قطعا فمتعلق بذلك العلم ان كان هي النفس المجردة لزم ان يعلم عليها التجرد والبساطة ايضا لكن التالي يعلم والاما اختلف في بساطتها  
وتجربها فالمقدم مثله متعلق بهذا العلم المحصور في ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذا من متعلقة امر مركب مادي وامت تعلم فسواء هذا الاستدلال اذ لا يلزم  
من كون متعلق بهذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة بجميع اوصافها من البساطة والتكريب والمادية والتجرد مثلا فذلك لا يلزم كون  
الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون وجوده الذهني ايضا معلوما حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلزم  
بماهية الوجود الذهني ولا يعيب انكاره عامة المتكلمين فانه قد عرفت فافهم والشئ من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لقييب



العوارض الخارجية بتأثير على ان الطبلان في الاكثر توجه من الموجودات التي هي في ذاتها شئ من حيث انه مقترب من العوارض الذهنية التي هي معلوم بالعرض  
 عنه . فاستدل على عدم كون شئ من حيث انه مقترب من العوارض الخارجية معلوما بالذات بقوله تحقق العلم عند تعلقه وهو صفة ذات اضافية  
 الى المعلوم والاضافة تدعى تحقق الطرفين فالعلم يتحقق بانتفاء المعلوم كما يتحقق بانتفاء العالم ولما لم يتحقق العلم بانتفاء شئ الخارجى علم ان شئ الخارج  
 ليس معلوما بالذات والشئ من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجود في الخارج فقط والحاشية انما هي في الخارج دون المكونة للمكون موجود في  
 الخارج ولم يستل الحاشية جزءا منه حتى يلزم كونه اعتباريا وانما صار شئ من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجودا في الخارج لوجوده الاول فاقال  
 لترتيب الآثار الخارجية عليه وان الذهنية كالاحراق في النار والتبريد في الماء والشئ للقرن بالعوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية  
 للاعتبار الاول يعني شئ من حيث هو هو قال في الحاشية علم حصولي وحصولي نفس تعلق هذا العلم به ومعلوم بالعلم المحصولي لكونه اى لكونه  
 العلم المحصولي صفة قائمة بالنفس وطها بذاتها صفاتها علم حصولي كما بين في موضعه انتهى وموجود في الخارج لترتيب الآثار الخارجية عليه احد  
 عليه بانه لترتيب الآثار الخارجية عليه لوجب كون النفس حيا واداءا عند تصور الحرارة والبرودة مثلا واجيب بان المراد بالآثار الخارجية آثار شئ  
 الذهني والآثار المادية ولا شك ان صورة الحرارة تجعل النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب عليه آثار الحرارة من حيث هي التي هي معلوم  
 فالمعنى لم يفرق بين آثار المادية وآثار الذهنية وان تلك الآثار انما يترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الادراكية الاعلى الصورة انما  
 بالذهن فتأمل والثاني ما بينه بقوله واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا قال في الحاشية والاتصاف الانضمامي يستلزم وجود الحاشيتين في الخارج  
 فيلزم وجود الصفة وادور وعليه باننا ان الاتصاف الانضمامي مطلقا يستلزم وجود الحاشيتين في الخارج بل الاتصاف الانضمامي مطلقا  
 انما يستلزم وجود الحاشيتين في طرف الاتصاف نعم الاتصاف الانضمامي الخارجى يستلزم وجود الحاشيتين في الخارج ولا يلزم ان الاتصاف  
 بالصورة اتصاف انضمامي خارجي بوقد يجاب عنه بان الصورة موجودة في النفس والنفس موجودة في الخارج فيلزم كون الصورة موجودة  
 في الخارج وهذا مبنى على ان طرف الخارج كاطراف الكائنات مع ان الخارج بمعنى الوجود الاصيل والذهن بمعنى الوجود الظلي فيجوز ان يكون شئ الوجود  
 في شئ موجود بوجوه اصلي موجودا بوجوه ظلي وتحقيق ان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم وجودها في الخارج اذا الاتصاف الانضمامي  
 يجوز ان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة فيه بوجوه مغايرة لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض  
 الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت ممتزجا من حيث هي صفة قائمة بالذهن ايضا اذ طول الفرد يستلزم حلول الطبيعة معلى تقدير كون الصورة  
 صفة منصفة الى النفس تكون الصورة من حيث هي اى معنى معلوم العلم المحصولي اى صفة للنفس فيلزم كونها موجودة في الخارج فتأمل فيه حق  
 السائل حينئذ تفصيل يظهر ان المعلوم بالذات في العلم المحصولي هو الاعتبار الاول من شئ من حيث هو هو العين الخارجى بلقاء العلم مع  
 آتقائه ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية كصفة بالعوارض الذهنية انما بهذا الاعتبار علم حصولي وقد عرفت انما بهذا الاعتبار معلوم  
 العلم المحصولي وان العلم المحصولي علم حقيقي كما ان العلم المحصولي علم حقيقي ومن جنس العلم الحقيقي بالعلم المحصولي فكأنه توهم ان المعلوم بالذات  
 في العلم المحصولي هو العين الخارجى انتهى معنى انه قد توهم ان المعلوم بالذات في العلم المحصولي هو العين الخارجى وراى بقاء العلم مع انتفاء الشئ  
 الخارجى فظن ان المعلوم بالعرض وكل ما بالعرض فله بالذات فتوهم ان المعلوم بالذات هي الصورة وعليها علم حصولي فكل من المعلوم المحصولي



هو العلم الحقيقي لكون معلومه معلوما بالذات واذا تحقق ان العلوم بالذات في العلم المحصولي نفس الشيء من حيث هو من اجل هذا التوهم وتبين  
هو عليه حال بعض نظري كلام المحشى المحصولي احق كونه حقيقيا من المحشوري اذا محشوري لا يتكشف به المعلوم حق الاكتشاف فان النفس  
مع محشوري لا يتكشف انما هو عرض من سبب او مركب وعلى تقدير التركيب من آية مقولة وكذا لا يتكشف حال الصورة الحاصلة فيها  
ولما المحصولي فيعطى تميزا كما ينبغي به حال المعلوم انضماما كما لا بد من هذا الكلام قريب من العوارض والوجه الثالث لكون الشيء من حيث هو لا يؤثر  
بالعوارض الذهنية موجودا خارجيا بانيه لقوله وحصوله في الذهن بنفسه لا بصورة اخرى ان الشيء حاصل في الذهن بنفسه وكما يكون حاصلا  
في الذهن بنفسه يكون موجودا خارجيا وفيه ان يكون الشيء حاصلا في الذهن بنفسه لا واجب كونه موجودا خارجيا كما لا يخفى فالعلم والمعلوم في  
المحصولي متى كان بالذات وتغاير ان بالاعتبار اعلم انهم قالوا ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن وتختلف بالعوارض الذهنية  
علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتشاف بالعوارض الذهنية معلوم فليس بين العلم والمعلوم تغاير بالاعتبار وفيه ان الموجود في الذهن  
بلا اعتبار المستبعدة واحدة لكن العقل يضرب من التحليل كليله الى المية من حيث هي هي الشخص وليس هناك موجودان للمية والشخص انما  
الموجود شيء واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معاكيف والعلم والمعلوم متضايقان فيجب ان يكون مصداق احدهما غير المصدق الا  
ولا يكفي التغاير اللطاعي بينهما بعد تحقق المصدق او المتضايقان فيجب التغاير بينهما في مرتبة المصدق والا كان مصداقا واحدا فلا يكون متضايقا  
كذلك فادلاستاد العلامة الى قه كما انها في العلم المحشوري متى ان ذاك ما اعتبارا لا يعني ان العلم المحشوري عين المعلوم ذاك ما اعتبارا بلا تغاير  
اصلا وليس المراد بكون العلم عين المعلوم في العلم المحشوري كونه عين المعلوم ذاك ما لو كان غيره اعتبارا ان الامر مع المقابلة بينه وبين المحصول  
كما لا يخفى ومن نعم ان التغاير بينهما في العلم المحصولي بحسب الذات حيث حال العلم مجموع المعروض والعوارض الذهنية والمعلوم معروض فقط  
فيلزم عليه ان لا تكون الحقيقة العلمية حقيقة محصلة بل تكون حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة والعلم ليس كذلك لان الموجود في الذهن  
ليس امران احدهما الصورة المعروضة للعوارض الذهنية والاخرى المجموع المركب من المعروض والعوارض حتى يكون احدهما معلوما والاخر عالما  
واما تحقق هذين معاني الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم موقفا على الاعتبار وهذا بطرما لما اقر عنهم  
ان التركيب الحقيقي لا يحصل من الجوهر والعرض الا بان يكون بين اجزاء المركب وحدة حقيقة وهذا لا يمكن ان يحصل من  
متوحدتين متباينتين او يتنع ان يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت جنسين في مرتبة واحدة وحديث عدم حصول التركيب من الجوهر والعرض  
لما وقع تنيلا قال في الحاشية مع ان مناط الاكتشاف هو ان يحصل للمعرض فقط لا ان يحصل مع المعروض والعوارض على ما يشهد به  
هنا يعني ان مناط الاكتشاف انما هو الامر الحاصل في الذهن القائم به وهو الشخص الذهني ولا دخل للعوارض في الاكتشاف كيف حصل  
المعرض في الذهن خاليا عن العوارض لتحقيق الاكتشاف انتهى يعني لو امكن وجود شخص من دون معرض العوارض لكفى في الاكتشاف  
فاية الامر ان وجود شخص بدون عوارض غير ممكن الا ان العوارض ليست بدخلة في الشخص الذهني كما انها غير دخلة في الشخص الخارجي فلا يرد ان  
المعرض انما هي نفس المية من حيث هي وهي غير كافية لاكتشاف ولو كفت كفت حين وجوده في الخارج ايضا ضرورة وجوب المية في ضمن  
الشخص الخارجي ايضا فلا بد ان الكافي لاكتشاف انما يكون ما يتصف به النفس وهو ليس بالشخص للمية من حيث هي هي ومن



ان المتغيرين في العلم المحضوري بحسب الاعتبار حيث قال المتغيرين باعتباري كمتغير العلم والمعلول اعلم ان الحق الذي قاله في  
الحاشية القديمة الموثقة بالنفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمتاثير من حيث انها قابلية للعلاج فها متغيران باعتباري كذا هو العلم  
في علم النفس بذاته فانها من حيث انها محض عند عاجز وحال ومن حيث انها محض عند مجرب ومعلوم فموضوع العلم متغير لموضوع العلوم  
بالاعتبار وهذا الكلام وان كان بظاهره والا على المتغيرين الاعتباري بين العالم والمعلوم في علمنا بالنفس لا بين العلم والمعلوم والكلام  
هنا في العلم والمعلوم لا في العالم والمعلوم لكن يستفاد من ان المتغيرين العلم والمعلوم انما اعتبارا لانه اذا كان المعلوم هو المجرد  
الماخوذ من الحشية لم يكن العلم نفسه بالمتغير اصلا لان العلم بالمتغير العالم لا يكون ان يكون نفسه بالمتغير واعني علمه الحشية بقوله  
فقد استشهد عليه المتغير الذي هو مصداق بحقيقة المتغير الذي هو بعد تحققاته يعني ان المتغير بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المفهوم وان كان  
مسما لكن ليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المصداق ومصادق واحد محض بالمتغير اصلا وهو الهوتية المجردة فليس الحال هنا كما في  
العلاج والمعالج لان ههنا متغير في المصداق او العلاج مافيه قوة الفعل والعلاج مافيه قوة الانفعال بخلاف ما نحن فيه فانه لو كان ههنا متغير  
سابق على المفهوم كما في المعالج والمعالج وكان في المعلوم حشية زائدة كان العلم المحضوري صورة منتزعة عن المعلوم وكان علما حصوليا  
لا محضوريا فان العلم الماخوذ من الحشية ليس معلولا للنفس ولا عينا للمادة ولا نفسا فلما لم يكن العلم بهما من حصول صورة المتغيرة له بالاعتبار  
فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا محضوريا واعلم انه قال المحشي في شرح الرسالة القطبية ان الذات الماخوذة من الحشية اعتبارا بعبارة بعبارة العقل  
والعلم المتعلق بها حصولي وفيه نظر لان القول يكون الذات الماخوذة من الحشية مطلقا اعتبارا بغير صحيح والا يلزم ان يكون علم العلم حصولي  
علما حصوليا لا محضوريا لانه ماخوذ من الحشية مع ان الحشية يكونان تكون داخلية في المفهوم والعنوان لا في المصنوع فلا يلزم كون الذات الماخوذة  
معها اعتبارا بل هو الحق في هذا المقام بافاد بعض الاعلام انه ان العالمية المعلوماتية متضايفان والمتضايفان يستعمل اجتماعهما في محل واحد  
من جهة واحدة لانهم قالوا اقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة والمتضاد والمتضايف وعرفوا المتقابلين باسم الامران والاشياء  
لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكرنا ان القيد الاخير لا يدخل المتضايفين كالا برة والنبوة العارضين لزيد  
من جتين وهذا يدل على ان المتضايفين مطلقا يتبع اجتماعهما في ذات واحدة الاعتبارين فلا بد من القول بالمتغير الاعتباري مبنيا في  
مرتبة المصداق وما قال بعض الاكابر انه ليس بينهما تضاد لعدم ابا مفهومهما عن الاجتماع بالذات فما لا يدري محصلة اذا كان  
التضاد بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم كما يتحقق بالمكابرات فان قلت هذا يستلزم ان يكون شيان  
متضايفين بالقياس الى شيء واحد قلت عدم كون شيان متضايفين بالقياس الى شيء واحد ليس كذا فان المعالج والمعالج هما اقسام  
النفس ذاتها متضايفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فتأمل جدا قال الشيخ في التعليقات تعليق ان وجد اثر من ذاتي في  
ذاتي ادرك ذاتي كذا ادرك شيئا اخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الاسباب  
وجدها في ذاتي كذا كان وجودي في علمي كذا في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر اخر في سوى ذاتي اي لا انفصل عن ذاتي وشيئا اخر في اذا ادركت  
ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثر يحصل في كيف ادرك ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك كانت اعرف من ذلك الاثر



بعلامته من الطلقات انه اشتد في ذاتي او في ذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من تحتى احتاج الى التمعين فلما  
 الاثر هو من ذاتي فاحكم واقول ان الاثر هو حكم اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكى لذاتى لاسن ذلك الاثر فان قيل فمن اثر اخر كان حكمه حكم هذا  
 الاثر فيستلزم بالانهاية ضرورة بالضرورة يكون ادراكى لذاتى لا الاثر بل بوجود صورة ذاتى في الاعيان بل بوجود صورة ذاتى في الاعيان  
 الى الوجود واما اثر ذاتى فافلا دركت شيئا منه بسبب انه يوجد من اثر في فلو وجد هو في المكان ادراكى له اتم فافلا دركت ذاتى من اثر رجب  
 في وليس الا وجود ثم وجودى في الاعيان الى التغيير فادراكى لذاتى من ذاتى اتم فالصحيح هو انما من اثر ما دركت ذاتى استى بعبارة  
 وانه الكلام ما يميل على ان علم النفس بذاته ليس يحصل صورته فيها ولا يدل على ان علم النفس بذاته ليس بصفة قائمة به كما لا يخفى على  
 اولى النسي في هذا الموضع ان احمد لسررب العالمين والحكمة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين قد وقع الغرض من تحرير هذا  
 مع ما فيه من التعديل والبرج في شوال سنة اربعه وتسعين بعد الالف والمائتين من الهجرة للقدسة النبوية على ابراهيم الخليل سلام

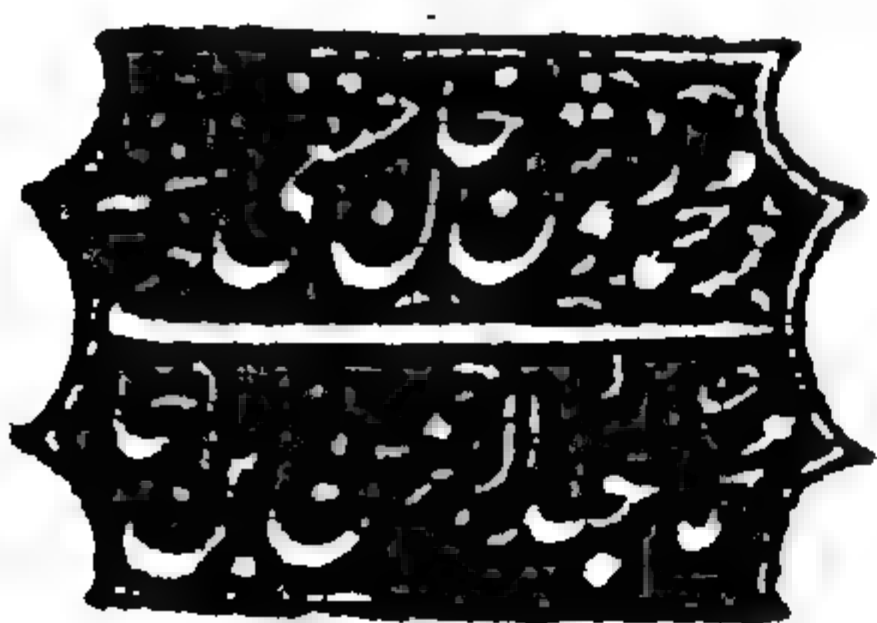
احمد ساد الملك الوهاب على استتباب طبع هذا الكتاب للنفي الطلاب للسلامة الذي اوضح بصفاة خاطره غوامض الحقائق  
 ولا يعبأ به تحرق الغارب والمشارق اقرت له العلماء بالا اعتراف وانفقت الفضلاء على انه امام  
 عصره بلا خلاف تالك انتمه تدقيق المعقول والمنقول تالك سبل تحقيق الغرض وطلاه  
 وطلاه الهادى شيخ محمد عبد الحق العمري الخيري ابادى تلى طبع النظامى اوضح  
 في الكافور سنة ثمان وتسعين بعد الالف والمائتين  
 من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه  
 وعلى آله وسلم بعد ومانى  
 الحنفى فقيهن

## اشتهار

چونکه این کتاب مستطاب بعد از آنکه مصنف محضوف الصدوق تالیفش بفقیریه فرمودند بصرف اندکثیر لباس هست و در بر شید  
 حلیه انطباع پوشیدند بموجب قانون بستم مشتمل داخل جبهه و گویا زینت انگشتیه گردید پس که کسی بدون امانت در قلم خود

وجه مهر و دستخط

برای سند انیمیتی که کتاب هذا مطبوع مطبع نظامی ست  
 مهر و دستخط استم مطبع بر خاتمه آن ثبت گردید فقط



کتابخانه  
 مجلس شورای  
 اسلامی  
 تهران



صحت نامه شرح حاشیه میرزا ابدا امور عالم مرتب فرموده مصنف حلا

[illegible]







No. 2.

Appendix to Stamp Return for

18

of the

District

Description of Stamps.	COLLECTIONS.						Difference.	Remarks.
	As per Treasury Accounts.			As per Stamp Return rendered to the Superintendent of Excise and Stamps.				
	Current year.	Former year.	Total.	Current year.	Former year.	Total.		
Judicial,								
<del>Prothonotary,</del>								
Adhesive,								
Pleader's Certificate,								
Revenue Agent's do.,								
Arms License do.,								
Sulphur do.,								
Miscellaneous Receipts,								
Total, ...								

DISTRICT, }  
Deputy Commissioner's Office, }  
The

Officer in charge of Treasury.



# اشعار

واضح باد کہ این شرح حاشیہ میرزا بہ  
امور عامتہ از تصنیف شریف علامہ عریف  
جناب مولانا محمد عبدالحق صاحب خیر آبادی دام فیضہ  
بعد مہر کردن مصنف موصوف حق تالیف این رفیق  
بشعری الاشعر فی کراچی مطبع نظامی علیہ طبع پوشید و حسب منشاء  
قانون بستم ۱۳۷۴ء داخل ہی رجسٹر گورنمنٹ گردید  
امید کہ کے بدون اجازت رستم قصد طبع  
آن نفس نہ ماید ورنہ طمع نفع بقصان گراید  
المعجز محمد عبد الرحمن مہتمم مطبع نظامی  
عفی عنہ











